Volumen 64 Fasciculus II 1998

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1998

Spedizione in abbonamento postale.
Legge 662/96 Art. 2 comma 20/C Filiale di Roma.
Semestrale. Taxe perçue

Vincenzo Ruggieri, Franco Giordano

La penisola di Alicarnasso in età bizantina

II/2 parte
Le chiese di Tavşan Adası e Monastır Dağ: eredità monofisita?*

a Nino Odorici

Le iscrizioni negli affreschi

Le iscrizioni della chiesa sono dedicatorie, e non apportano dunque novità in questo contesto se non per il fatto che probabilmente l'edificio ricevette pannelli o cicli sostenuti finanziariamente da privati. Come si dirà a proposito degli affreschi, si può ipotizzare anche per la chiesa di Tavşan adası la presenza di donatori, laici e privati, che hanno contribuito al decoro della chiesa[1]. Le iscrizioni[2] si incontrano nei pannelli fatti dipingere probabilmete da un certo Teodoro e dal monaco Giovanni. Le lettere sono di colore rosso scuro su fondo giallo-paglierino, e la loro dimensione oscilla fra i 15 e 25 mm; la loro forma, inoltre, è meno elegante di quella usata nel modulo a *kionedon*, propria per i nomi dei Santi. Si noti che pur dovendo a volte rimpicciolire le lettere e stringere gli spazi destinati al dettato epigrafico, non si trova mai cancellazione o caduta di colore. Più evidente in questi dettati che nelle colonne verticali è la varia-

* Siamo grati al Ministero turco della Cultura e al Direttorato dei Monumenti e Musei per il permesso accordatoci. I mezzi di trasporto sono stati messi a nostra disposizione dalla gentilezza del Sig. Nino Odorici, DeniCar Milano; il materiale fotografico ci è stato copiosamente offerto dal Sig. Marino Mori, Direttore Comm. della Kodak Milano. Due persone sono qui ancora da ricordare per la loro continua assistenza: P. Carmelo Capizzi s.j. e il Dr Matteo Turillo. Quanto qui si scrive segue il rapporto da noi pubblicato in OCP 63 (1997) 119-161 e 64 (1998) 39-74.

[1] La prassi è ben attestata in questo territorio: a Cos (P. Assimakopoulou-Atzaka, "The mosaic pavements of the Aegean Islands during the early Christian period", CARB 38 [1991] 39-40), a Cnidos (I. C. Love, *Türk Ark. Dergisi* 21/2 [1974] 88, n. 14; A. B. Yalçın, "Alcune osservazioni sul decoro scultoreo e musivo delle chiese protobizantine di Cnido in Caria", *Bisanzio e l'Occidente: arte, archeologia, storia. Studi in onore di F. de' Maffei* (Roma, 1996) 120, e foto 19), a Iasos (D. Levi, "Le campagne 1962-1964 a Iasos", *Annuario della Sc. Arch. di Atene* 43-44 [1965-1966] 467 e foto 75).

[2] G. E. Bean and J. Cook, "The Halicarnassus Peninsula", BSA 50 (1955) 140-1, nn. 62-64. L'iscrizione n. 61, già da tempo introvabile sull'isola, non presenta lettere simili alle nostre (cf. A, Λ, E, Y); con ciò non si esclude che essa possa essere stata parte del patrimonio epigrafico proprio alla chiesa.

zione del *ductus* di qualche lettera (Δ B), mentre restano costantemente aperti gli anelli superiori della B e P.

n. 1. Affresco con il Battista e l'Emmanuele (anche il n. 2). Giovanni regge con la sua sinistra il rotolo contenente Gv 1, 29b, testo che a sua volta echeggia Is. 53, 7 ("quasi agnus") nel mentre che indica l'Emmanuele.

✠ ὅδε ὁ

ἀμνὸς

τοῦ Θεοῦ

ὁ ἔρον

τὴν (ἁ)μαρ

τία(ν) τοῦ

κό(σμου)

✠

L. 1: ὅδε per ἴδε di Gv. 1, 29b; l. 4: ἔρον per αἴρων.

n. 2. Fra Giovanni e l'Emmanuele si legge:

✠ Χριστὲ ὁ

Θεὸς Κ .

ΠΙC βο

ηθια

(μ)ενος

Θεω

δώρου

ἅμα συμ

βίο καὶ τέ

κνυς. ἀ

μὴν ✠

L. 2: la K sembra avere un'appendice sì da indurre a ritenerlo un καὶ. Segue ΠΙC, possibile πιστὸς, appellativo rinvenibile negli incipit delle preghiere eucologiche pur se il nostro non è riscontrabile nelle formule codificate (si noti, tuttavia, il carattere fortemente cristologico dell'invocazione); altro è l'uso di πιστός applicato al fedele (C. Mango and I. Ševčenko, DOP 32 [1978] 5-6); ll. 3-5 legge ΒΟΗΘΙΑ. ΕΝΟC (sic), sì da scartare le letture passate (Ἰησοῦ ὁ βοηθούμενος o la variante εἰς βοηθεῖαν); l. 6 scarta la possibilità di τῷ-τοῦ

δούλῳ-δούλου, formula ricorrente a Iasos, Bargylia e Ceramus[3]; ll. 8-9 recano le abbreviazioni S (per καὶ) e CY (σὺμ).

n. 3. Affresco con i due martiri.

✠ Ὁ Θε(ὸς) ...

ΑΠΑ ...

ΤΥ..ος

χολίας ἄ

φεσιν ἁμα

ρτιῶν δώ

ρισε Ἰωάν

νου ταπι

νοῦ μονα

χοῦ ἀμήν

✠

L'incertezza passata a proposito della ricostruzione dell'incipit resta; pur se ὁ Θεὸς τῶν ἁπάντων ben si addice all'interno di un contesto battesimale (F. C. Conybeare – A. J. Maclean, *Rituale Armenorum* [Oxford, 1905] 400-401; S. Brock, "Studies in the Early History of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy", JTS n.s. 23 [1972] 47 (= Id., "The Epiklesis in the Antiochene Baptismal *Ordines*", *Symposium Syriacum 1972*, OCA 197 [Roma, 1974] 216-7); la l. 3 resta illeggibile: nella ricostruzione di Bean-Cook (*The Halicarnassus Peninsula* 141. n. 64) si leggeva ΤΥ[.]ο[-- άc], dunque ἀσχολίας, mentre in Ruggieri, "La chiesa di Küçük Tavşan Adası" 399, n. 2 si leggeva ΤΥΘΟ...; ll. 4-6 ricorre a Gerbekse[4].

Accertato il conservatorismo della maiuscola nell'epigrafia bizantina[5], quanto qui si tratta appartiene ad un campo ove la scrittura non ha ricevuto ancora un'attenzione particolare. La "maiuscola pittorica", molto

---

[3] W. Blümel, *Die Inschriften von Iasos* II, *Inschriften Griech. Städte aus Kleinasien 28/2* (Bonn, 1985), nn. 418, 422 e n. 640, e a Ceramus (E. Varinlioğlu, *Inschriften von Keramos, Inschriften Griech. Städte aus Kleinasien* 30 (Bonn, 1986) nn. 69-71 (= Id., "Bithynia, Ionia, Karia'da epigrafi araştırmaları", *TürkArkDerg* 26.1 (1982) 78 (p. 77 iscrizioni tardive). Formula usata largamente ad Afrodisias: Ch. Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity* (London, 1989), ad n. 96.

[4] P. M. Fraser and G. E. Bean, *The Rhodian Peraea and Islands* (Oxford-London, 1954) 33, n. 18b; W. Blümel, *Die Inschriften der rhodischen Peraia* (Bonn, 1991), n. 342.

[5] C. Mango, "Byzantine Epigraphy (4th to 10th centuries)", *Paleografia e codicologia greca, Atti del II Colloquio Intern.* (Berlino-Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983),a cura di D. Harlfinger e G. Prato con la collaborazione di M. D'Agostino e A. Doda (Alessandria, 1991) spec. 242.

giustamente è stato detto, resta un'evidenza a metà strada fra epigrafia e paleografia: "si tratta di una scrittura che, salvo casi rarissimi, non vige all'interno di un "sistema" qual è quello dei centri di copia..."[6]. Non abbiamo putroppo nell'immediato contesto un'altra testimonianza di questo tipo di maiuscola, e la somiglianza o meno con evidenza di maiuscola pittorica o musiva datata appartenente a siti lontani ha, crediamo, un valore di relativa affidabilità. Due sono le scritture a Tavşan: la più antica (fig. 6) che accompagna il ciclo pittorico più esteso, e quella tardo-medievale (fig. 7) riscontrabile sui due affreschi rappresentanti la scena dell'Annunciazione. La seconda, per iniziare, scorre orizzontalmente delimitata dalla fascia dell'alone di Gabriele e dalla banda dello scomparto dipinto sullo stipite (l'altezza delle lettere raggiunge ca. 45 mm): in altre parole, volendo utilizzare il dettato evangelico (Lc 1, 28b), il pittore ha evitato il modulo a *kionedon* che pur egli vedeva in opera sopra la sua testa (sia la Vergine che Gabriele sovrastavano affreschi più antichi recanti nomi). Quanto la ridotta scrittura suggerisce è un *ductus* tipico del XII secolo: la X, la K e la M presentano una forma riscontrabile pienamente in questo secolo[7]. La I e la P sovrastano l'altezza delle altre lettere nella prima linea, mentre le ultime due linee sono ricostruite su quanto di leggibile restava delle lettere bianche su fondo verde. Κύριος è dato in forma abbreviata, mentre τὰ (di μετὰ) della l. 5 è quasi scomparso.

La scrittura più antica, opera di una sola mano, ricorre nei riquadri alti degli stipiti dell'abside centrale, nel catino della stessa abside, nei pannelli conservati nella navata sud. Consci del carattere pittorico della scrittura, possiamo dire che il *ductus* si tiene costantemente diritto, e

---

[6] G. Fiaccadori, "Le iscrizioni del ciclo pittorico di Santa Maria di Anglona", *Santa Maria di Anglona. Atti del Convegno Intern. di Studio*, Potenza-Anglona 13-15 giugno 1991 [Università degli Studi della Basilicata-Potenza, Monumenti I], a cura di C. Damiano Fonseca e V. Pace (Galatina-Lecce, 1996) 100. Inopportuno in queste pagine è tentare di situare questa scrittura all'interno delle grandi tradizioni della maiuscola (soprattutto del VI e VII sec.); manca al momento un sufficiente numero di queste scritture, localizzate e datate-databili, capaci d'instaurare precise relazioni con le forme più insigni di scritture nonché con altre formule pittoriche propinque. Bisogna riconoscere infatti che il patrimonio di questo particolare tipo di scrittura conservato in Caria è scarso (dedicazioni musive a Iasos e Cnido, un paio di frammenti a fresco ad Afrodisia, le evidenze ad Alakışla ed il patrimonio tardo a Türkevleri presso Ceramus): altrove presenteremo la tradizione caria di questa scrittura.

[7] Cf. C. Mango, "The Conciliar Edict of 1166", DOP 17 (1963) 317-330; H. Hunger, "Epigraphische Auszeichnungsmajuskel. Beitrag zu einer bisher kaum beachteten Kapitel der griechischen Paläographie", JÖB 26 (1977) 193-210; M. Moutsopoulos, "La morphologie des inscriptions byzantines et postbyzantines de Grèce", *Cyrillomethodianum* 3 (1975) 53-105.

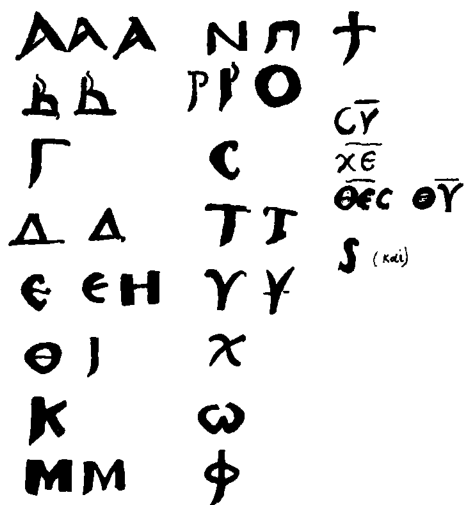


Fig. 6. La maiuscola del ciclo B

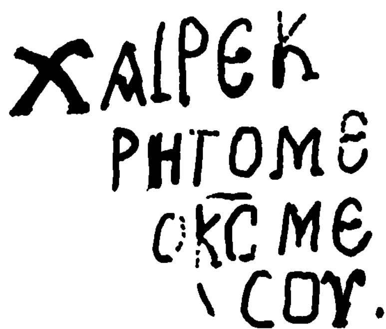


Fig. 7. La maiuscola del ciclo D

l'eleganza della forma scritta va scemando dalla purezza della ω e A — unici resti visibili dell'originale iscrizione in abside — netti, con tratti puliti senza eccedere in variazioni di spessore, di forma a *kionedon*, — ove benché le lettere restino nette, le aste verticali si ispessiscono e le forme lunate liscie si alternano a quelle lunate angolari — per arrivare infine al dettato dell'iscrizione dove lo spazio condizionava la forma grafica che, pur restando fondamentalmente la stessa, era sacrificata nel dettaglio e nell'abbreviazione (oltre a quelle già accennate, sono da ricordare i *nomina sacra* di Χριστὲ [XE] e Θεὸς-Θεοῦ [ΘC-ΘY]) in modo da offrire tutto il dettato prescritto. La forma generale di questa scrittura crediamo può essere ragionevomente situata verso la metà-fine VI secolo. Il colore delle lettere è rosso-ocra su fondo giallo, giallo-paglierino; l'altezza nel modulo verticale raggiunge i 45-50 mm — e questo dicasi anche delle due lettere in abside (non facilmente leggibili, allora, da lontano, il che farebbe supporre una formula liturgica piuttosto che un'invocazione di donatore), mentre scende a 15-25 mm nelle iscrizioni, come detto.

Gli affreschi di Tavşan

In passato si fece notare lo stato precario degli affreschi: oggi, in aggiunta, essi sono stati deturpati ancora da mano umana. Le vicissitudini delle pitture, comunque, iniziano fin dai primordi della loro esecuzione, e se rispetto al passato siamo in grado di leggerle più ampiamente, tuttavia la loro complessa evoluzione figurativa e cronologica non sarà tutta risolta. Sorprendente appare, già ad una prima lettura dei disegni e delle riproduzioni fotografiche qui presentate, la prossimità della gran parte del patrimonio figurativo di questa chiesa con gli affreschi antichi di Santa Maria Antiqua in Roma[8] e con qualche icona sinaitica. Tale confronto stilistico, tuttavia, non sarà fatto in questa sede, anche se quanto si è fatto notare a proposito del processo pittorico romano sarà corroborato

---

[8] Si veda per questi: Per J. Nordhagen, *Studies in Byzantine and Early Medieval Painting*, (London, 1990) 157-176 e 177-230 (in quest'ultimo saggio più particolarmente si affrontano problemi tecnici riguardanti la stratigrafia degli affreschi); E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making. Main Lines of Stylistic Development in the Mediterranean Art 3rd-7th Century*, (London, 1977) 113 e ss. e n. 4: il problema ancora sotto esame dell'ellenismo a Roma. Per quanto si dirà in seguito a proposito delle iscrizioni, cf. Nordhagen, *ib.* 386-390, a cui conviene affiancare ancora W. De Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique. Album Épigraphique. Supplement au chapitre: Épigraphie de l'Église Sainte-Marie-Antique* par V. Federici, (Rome, 1911).

da alcuni nostri riferimenti[9]. Ci sembra, infatti, più opportuno al momento individuare ed analizzare temi, processi e tecniche relate al territorio cario interno ad una rete di comunicazioni con il resto dell'Asia Minore. Questa limitazione metodologica non ci impedisce di considerare quanto "vicine" fossere le sponde occidentali ed orientali del Mediterraneo a proposito di temi e procedimenti pittorici in un periodo così ricco e variegato culturalmente. Siamo ancora in cammino verso una visione più unitaria e critica della problematica sulla pittura a fresco nei secoli altomedievali, sia a proposito di un orizzonte geograficamente circoscritto, sia per l'individuazione delle tecniche e materiali utilizzati. Un'altra evidenza, riscontrabile ovunque avremo affreschi sulle coste carie, è la scalpellatura. Non parliamo, ovviamente, dell'iconoclasmo moderno che ha infierito soprattutto sugli affreschi della navata sud, ma della metodica bizantina di scalpellare uno strato affrescato onde sovrapporne un altro. Questa in genere è la prassi riscontrata a Tavşan, e questo fenomeno renderà problematica qualche assunzione; un'altra caratteristica rinvenibile *in loco* è la stesura di una mano di calce su uno strato pittorico prima che se ne sovrapponga il seguente (scialbatura).

Il livello A

Non suona del tutto fuori luogo parlare dello stipite nord-est della navata centrale come di un muro palinsesto (fig. 8): è qui che la chiesa pone i problemi più scottanti, accenna a sviluppi e ripensamenti, indizia una

---

[9] Nordhagen (*Studies* 177 e ss.) ha rettamente presentato la stratigrafia degli intonaci offrendo quante più obiettive osservazioni sulla stesura stessa dell'arriccio. Per la fase pittorica di papa Martino (649-655): "this larger [dell'arriccio] was not pick-marked in the ordinary way but received in its surface a large-meshed reticulate of incised lines which were struck when the mortar was still wet" (p. 223); "incised lines forming a network of lozenges" (p. 213). Tali peculiarità tecniche, per restare circostritti al nostro territorio, sono riscontrabili in Tavşan, ad Alakışla, nell'impianto termale bizantino a Şeytan (inedito); in Licia, non notato da K. Azano ad Ölüdeniz (Sh. Tsuji [ed. by], *The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area (Lycia, Turkey)*, Memoirs of the Faculty of Letters Osaka University, vol. 35, 1995, 106-8), né sulla muratura esterna della tomba a Karacören (*ib.* 90-92), o nell'abside nord della basilica a Karacören Beach (= Yarımadası: cf. V. Ruggieri, "Katêchoumenon: uno spazio sociale", *ΕΥΛΟΓΗΜΑ. Studies in honor of R. Taft S.J.*, Studia Anselmiana 110 [Roma, 1993] 398-402); rilevati da T. Masuda (*The Survey* 111: "... mortar on which twisting lines have been incised"). Per quest'ultimo territorio, vedi le note supplementari in V. Ruggieri, "Λεβισσός-Μάκρη-Μαρκιανή e S. Nicola: note di topografia licia", Byz 68 (1998) 131-147. Per la procedura tecnica, cf. AA. VV. *Tecniche di esecuzione. Materiali Costitutivi*, Istituto Centrale per il Restauro (Roma, 1978); M. Cordaro, "Affresco", *Enciclopedia dell'Arte Medievale* I (1990) 158-163; M. Restle, "Maltechnik", RBK V (1995) 1237-1274.

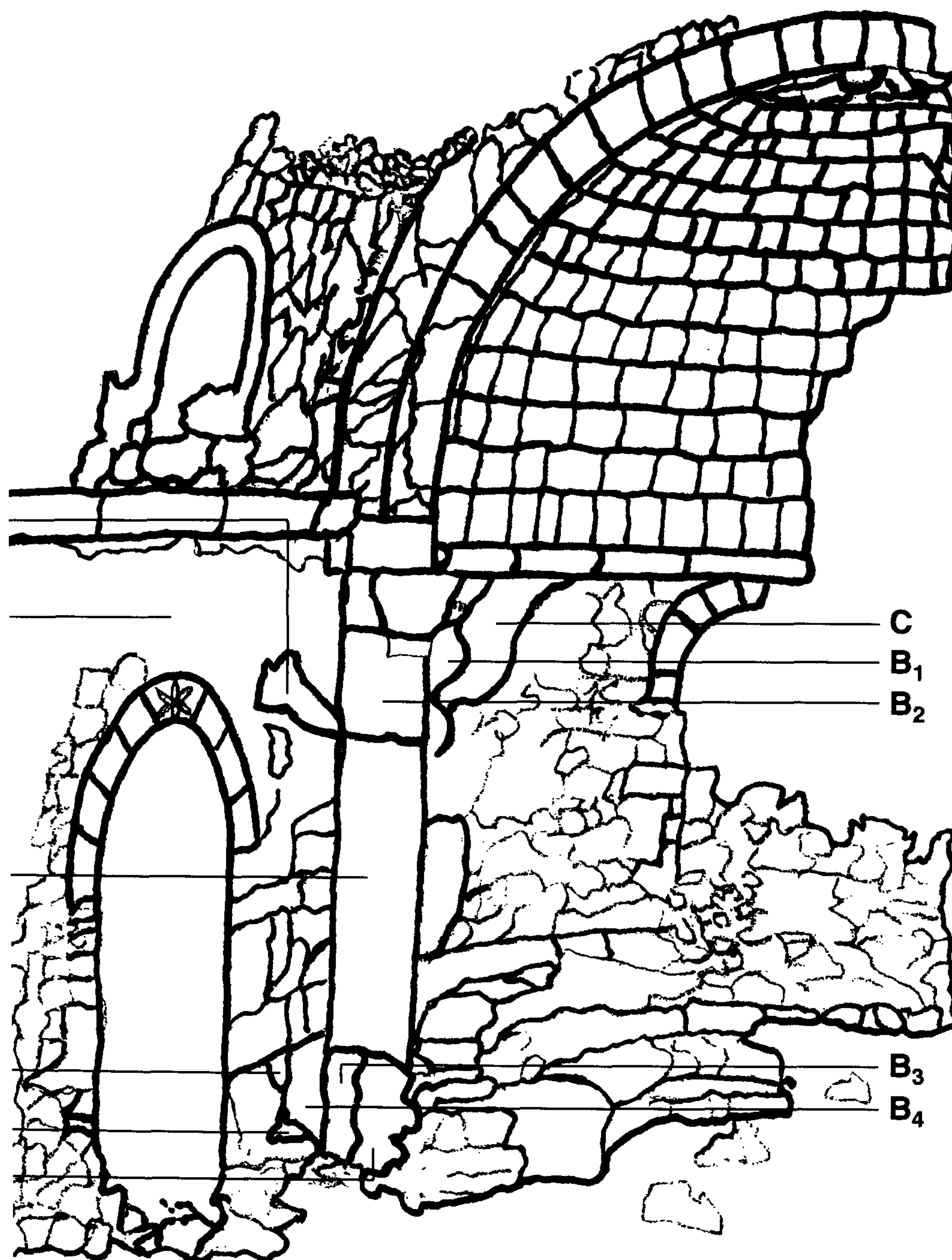


Fig. 8. Stratigrafia delle fasi pittoriche

differente sensibilità storico-religiosa asserendo, comunque, una continuità d'uso fino al secolo XII inoltrato. La parte muraria sovrastante l'ultimo arco a nord-est dell'abside centrale (fig. 9) conserva una lunga superficie d'intonaco (in seguito come A1) recante tracce di affresco poi scalpellato: A1 è stato, inoltre, coperto da un'altra mano d'intonaco grigio non scalpellato (= X)[10]. A1 si appoggia direttamente sul modulo murario, sì da poter essere considerato il primitivo stadio decorativo della parete a nord-est. Prima di analizzarlo, tuttavia, vediamone l'estensione sulla parete stessa. A1 copre l'archivolto del primo arco a nord-est invadendo anche il sottarco[11]. Di per sè questa copertura causata dall'intonaco non sorprende visto come tutto lo stupendo apparato murario delle calotte absidali e dei fronti delle stesse siano stati coperti da affreschi, A1 si conserva fino all'altezza dell'imposta dell'arco, e ricompare poi a ca 50 cm da terra nell'angolo nord-est: ovunque A1 compare, esso mostra una sistematica scalpellatura. Quanto piuttosto lascia perplessi nell'analisi di questa stesura è ch'essa copra anche il concio di chiave dell'arco, un concio che porta come clipeata una composizione di foglie a croce, elemento decorativo che si rinviene anche su altri due conci[12]. Vista la diversità nella perizia muraria e l'originalità del modulo a conci, si ritiene che coloro che erano adibiti a tagliare e mettere in posa i conci erano accostumati a foggiare in modo siffatto il concio di chiave; tale gusto, sembra, non fosse abituale per coloro che invece erano stati chiamati a decorare a fresco le pareti in quanto inclusero anche i fronti degli archi nella superficie da decorare.

---

[10] Non ci è stato possibile analizzare da vicino la composizione di questo strato X: esso sembra spesso (da 8 a 17 mm) variando in spessore alzandosi sulla parete e parte dallo spigolo dello stipite dove D (di Gabriele) sovrasta B2 (di Teodoro). Non siamo sicuri se X appartenga al livello C; tuttavia, qualora lo fosse, apparirebbe alquanto strano che copra una decorazione aniconica a quell'altezza. Cf. la presenza di intonaco dello stesso colore a Monastır Dağ (dopo).

[11] Sia l'intradosso come gli stipiti verticali hanno conservato tracce di una banda rossa (lungo la curvatura dell'arco) e resti di rosso e verde (lungo gli stipiti: vedine l'uso fattone a Monastır Dağ). Dato lo spessore più sostenuto dell'intonaco sulla muratura, esso oscilla da 15 a 25 mm, non è possibile riferire con sicurezza a quale strato questi colori appartengano, se cioè ad A1 o B (vedi infra). Un'analoga evidenza si riscontra lungo il fronte dell'arco centrale: un largo frammento di intonaco originariamente affrescato si conserva ad un'altezza di ca 70 cm dalla cornice, avente uno spessore medio di ca. 20 mm e composto, come sembra evidenziarsi nel tratto terminale, di due diversi strati di intonaci.

[12] L'esecuzione è povera, e l'incisione non si stampa netta e pulita. La composizione prevede sempre foglie, ma varianti da 6 a 4, sempre inscritte nel cerchio.

A1 conserva una decorazione fitomorfa (foto 44), dal respiro semplice e solenne: il suo spessore oscilla fra 10-12 mm, di colore bianco, di natura ben compatta, e con pochi inerti neri. Sulla superficie della parete, relativamente grande, si intravede una iniziale divisione in due registri longitudinali[13]: il superiore, che corre a ca. 10 cm al di sotto della cornice, è largo 30 cm e viene delimitato da due sottili bande celeste-scuro dello spessore di 1 cm. Queste due racchiudono a loro volta una banda rossa dello spessore di 5 cm che si estingue all'angolo nord-est collegandosi ad un disegno semicircolare non finito seguito ancora da un tratteggiato celeste scuro con un tondo. Il registro inferiore del muro sarebbe completamente vuoto se non fosse per una lunga pianta dipinta in verde, alta 65 cm, dalle foglie più o meno lanceolate: il sommo della pianta termina con due foglie arcuate formanti un calice. A circa 100-150 cm ad est, lungo la stessa sezione di parete, due segmenti verticali di colore celeste-scuro, in parte coperti dallo strato X, andavano probabilmente ad unirsi al disegno semicircolare dello scomparto superiore. Il disegno a sezione semicircolare, dal raggio di 30 cm, presenta sul bordo esterno dentelli di formato irregolare con pomelli all'estremità, mentre l'interno conserva un disegno filiforme di lettura incerta. Si ha forse la messa in opera di una decorazione fitomorfa svolgentesi lungo il muro su due registri paralleli e ciò è richiesto dalla stilizzazione della pianta, dalle accennate assialità verticali ed orizzontali delle bande, benché resti la rozza esecuzione del disegno a dentelli. La ripresa di A1 nella sezione inferiore dello stipite nord-est (foto 45) conferisce un ragionevole sostegno alla lettura fatta, giacché A2, A3 e A4 rinnovano lo stesso intonaco scalpellato con l'aggiunta di due frammenti (su A2 e A3) interamente colorati[14]. A2 e A3, rispettivamente di colore rosso su fondo verde e verde su verde, conservano spessori di 13-14 mm, aventi le stesse qualità di A1. Una prima conclusione accertata è che questa intera sezione di parete ha avuto un primo momento decorativo quasi subito oscurato da un altro.

Prima di continuare su questo spigolo, conviene visitare l'abside sud (foto 46). La presenza di umidità ha quasi del tutto consumata la decorazione lasciando solo tracce parziali del disegno. Anche qui come su A1 si sono utilizzate le bande celeste scuro (1 cm), e all'interno di esse quella rossa (5 cm) su un intonaco avente le stesse qualità di A1, ma di spessore leggermente inferiore (7-9 mm). Quest'ultimo, ovviamente, scalpellato

[13] Non è stato possibile appurare se si è in presenza di pontate diverse.

[14] Su questi due frammenti vi sono straschici di calce bianca che riteniamo residui dell'intonaco caduto.

anch'esso, è ritenuto nello spessore, avendo sotto una superficie perfettamente liscia, quella offerta dai conci. Le sottili bande celeste scuro, da parte loro, ricalcano in lunghezza l'effimera cementazione dei conci posti, a questa altezza, su assisi orizzontali. Un altro grigio, compatto strato di intonaco (X?), spesso 13 mm, conservato solo in piccoli frammenti, andò a coprire in seguito il disegno originale.

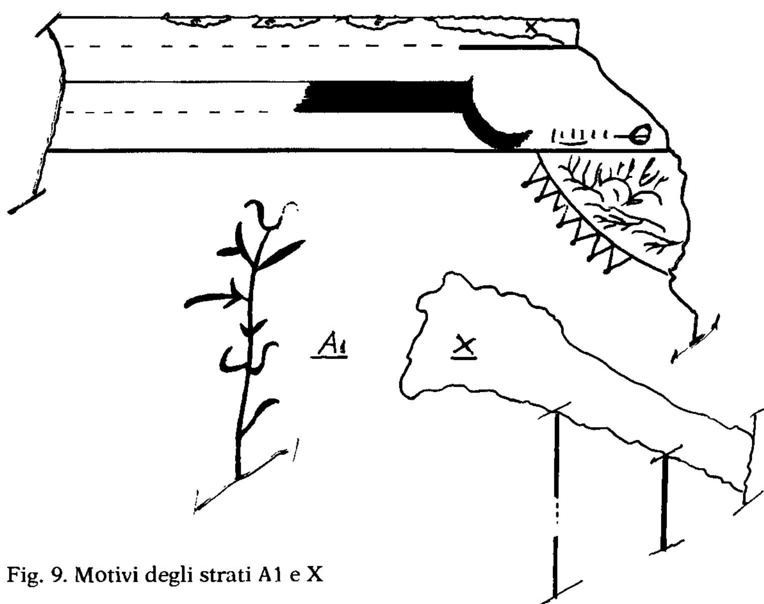


Fig. 9. Motivi degli strati A1 e X

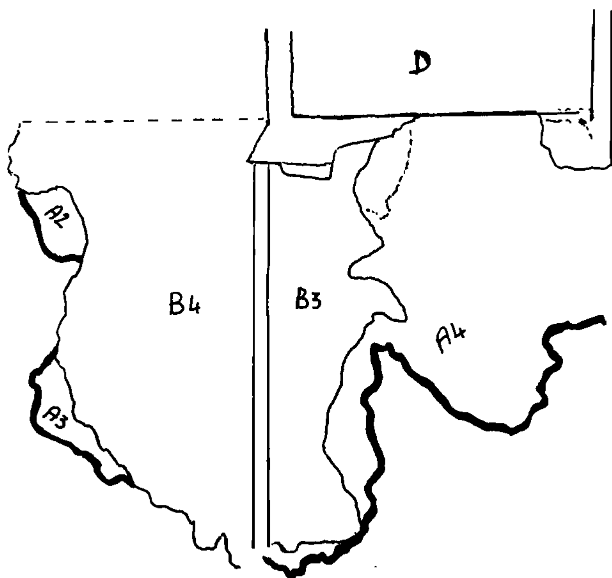


Fig. 10. Strati A-B-D sullo spigolo a nord-est

Il livello B

Di ritorno sullo spigolo basso a nord-est (cf. foto 45), sullo strato A si è avuta una fase pittorica di grande interesse che ha coinvolto l'intero edificio. Per ragioni che saranno addotte in seguito, si inclina a ritenere che il ciclo B1-B4 sia steso al tempo stesso dell'erezione dell'edificio (fig. 10). Partendo dal basso, lo spigolo rappresenta due fogli marmorei impaginati a 90°. Perfettamente divisi in due pannelli da bande rosse e bianche, larghe rispettivamente 5 cm, essi presentano finte incrostazioni marmoree a fresco[15] (fig 11). Lo scomparto dello stipite frontale (altezza massima 52 cm) allinea orizzontalmente pannelli rettangolari di dimensioni diseguali, colorati in giallo dorato, giallo paglierino, verde scuro, e divisi da fascette verde scuro, larghe 10 mm. Lo scomparto adiacente, quello che copre A2 e A3, invece, presenta verticalmente il rosso iasio striato. La messa in opera di questo pannello, in aggiunta, denota anche una particolare rifinitura di gusto. Non soltanto le due laste, alte 37 cm, sono qui affrescate come se fossero tagliate verticalmente, ma sono anche impaginate specularmente divise ed incluse da fascette bianche, larghe 20 mm, sicché le venature rosse (dal tono intenso fino all'arancione e al giallo dorato) recano un elegante apparato decorativo complementare all'andamento orizzontale dello spartito precedente. Lo spessore di B3-B4 oscilla fra 5-7 mm, della stessa qualità di A2-A3, e fu steso, come si diceva, direttamente sull'affresco sottostante senza preparazione mediante colpi di scalpello. Certamente non si è usata la tecnica dell'incisione per la stesura di questo programma; e anche la battitura di filo si può escludere dopo una lettura attenta. Non ci riferiamo solo alle direttrice

---

[15] Questo tipo di decorazione sarà ripreso più avanti a proposito di Monastır Dağ. Da noi non visti, ma individuati nella cosiddetta "chiesa E" a Cnidos, v'erano stucchi dipinti di incrostazioni marmoree: C. Love, "A Brief Summary of Excavations at Cnidos", *Proceedings of the X Intern. Congress of Class. Archaeology*, Izmir-Ankara 1973 (Ankara, 1978) fig. 360, 26. Si fa notare come simili decorazioni sono presenti nel territorio cario ad Alakışla (inedito, rinvenuto nel 1996), a Gölköy (cf. La penisola di Alicarnasso 158), ad Inceburnu (Licia, inedito). In precedenza, ancora in Licia, avevamo presentato le incrostazioni sulla parete ovest della navata nord della chiesa di Chimera (cf. OCP 60 [1994] 500; *Cahiers Arch* 44 [1996] 45). Si veda A. Paribeni, "L'uso e il gusto del marmo in età bizantina attraverso le descrizioni e le rappresentazioni antiche", *Il marmo nella civiltà romana. La produzione e il commercio*, a cura di E. Dolci, Atti del Seminario, Carrara maggio-giugno 1989, (Lucca, 1989) 164-175. Marmi affrescati sono utilizzati anche in ambienti funerari: cf. J. Valeva, "Les nécropoles paléochrétiennes de Bulgarie et les tombes peintes", *Actes du XIe Congrès Int. d'Archéologie Chrétienne* II (Roma, 1989) 1243-1255 con bibl.; J. G. Deckers – Ü. Serdaroğlu, "Das Hypogäum beim Silivri-Kapı in Istanbul", *Jahrb. für Antike und Christ.* 36 (1993) 157.

verticali (le bande divisorie) che mostrano irregolarità evidenti, ma anche all'evidente diversità dello spessore delle venature "marmoree". La fattura, dunque, non eccelle, ma il tono luminoso e la calda scelta della scala dei colori evidenzia una notevole perizia tecnica. Lo spigolo, ma soprattutto il pannello est (foto 47), dove ancora esiste, è stato in seguito coperto dallo strato D, di cui si dirà in seguito.

In alto lungo lo stipite, sotto la cornice romana d'imposta, cristianizzata con l'incisione di una croce, si conserva un pannello con un busto di S. Teodoro, alto 70 e largo 60 cm, incorniciato da una banda rossa spessa 4-5 cm (foto 48). Questo pannello B2, che sovrasta l'arcangelo Gabriele, appartiene alla fase co-originaria e si rifletteva in un altro pannello simmetricamente posto sullo stipite a sud-est, sovrastante la Vergine. Purtroppo lo stato di conservazione non è buono: parte della fascia esterna destra è caduta, l'occhio destro ha subito un colpo netto di martello e, elemento interessante l'evoluzione decorativa della chiesa, esso presenta chiaramente una scialbatura a calce, comune con le altre pitture coeve. Di scritto si conserva ΘΕΩΔΟΡΟC, sulla destra (altezza delle lettere 30-35 mm), che non utilizza il modulo regolare a *kionedon*; O ΑΓΙΟC si è perso con la caduta sulla sinistra di quasi tutta la materia pittorica. Dato il suo precario stato di conservazione e considerando come la figura di Gabriele lo sovrasti, resta incerto se esso prospettava intera la figura del santo[16]. L'aureola presenta un campo circolare giallo dorato circoscritto da una fascia rossa resa più scura da un'aggiunta di verde. Il campo dell'intero pannello è giallo dorato (campo che ritroveremo nella navata sud) che si conserva imbiancato nella zona superiore. Il santo sembra indossare una *chlamys* dorata con pieghe rosse, legata da una fibula sul davanti della tunica, dal colore probabilmente verde scuro. Se la miscelazione di verde e rosso per la banda esterna dell'aureola si ritroverà anche nelle figure della navata sud, identica resta la tecnica del compasso non ad incisione per segnare il cerchio dell'aureola. Pur nella difficoltà di individuare le fattezze nello sfigurato dei volti, questo di S. Teodoro anticipa quanto troveremo nella navata sud: un viso sereno con tratti realistici, quali la folta chioma di capelli lisci, che scendono regolari; il taglio dell'occhio allungato che prosegue al centro a delineare la radice del naso; i baffi, la barba che non nasconde l'attacco del collo. Questo livello di affresco (B), che in seguito ospiterà lo strato D, entrava nella conca absidale creando una composizione di ben più ampio respiro. Quanto resta dell'originale

[16] Sopra la banda rossa che introduce Gabriele, tuttavia, si intravede una linea orizzontale che potrebbe far pensare al solo busto.

composizione è il frammento B1: un raffinato volto, lievemente teso verso destra, quasi a guardare con religioso timore qualcosa che li, nel catino, accadeva. B1, le cui dimensioni frammentarie misurano ca 40 in larghezza per 60 cm in altezza, resta ancora parzialmente coperto dallo strato C, di cui diremo subito (foto 49). B1 conserva netto un sottile strato di calce bianca (scialbatura), e l'abito dorato sottolineato dalle pieghe celesti ha ricevuto colpi di martello[17]. Quanto, tuttavia, appare più che evidente ed altamente istruttivo per l'evoluzione dei cicli pittorici qui conservati, è dato dalla mancanza di deturpazione sul volto[18] e nel campo dell'aureola, come sul campo originale rosso. Se la nostra ispezione ha visto giusto, al momento di coprire con un'altra decorazione questa parete — come si ebbe modo di dire a proposito del pannello con Teodoro — non si ritenne opportuno distruggere gli affreschi, ma, ad una iniziale scialbatura, si aggiunse uno spesso strato di intonaco. Il nostro anonimo personaggio presenta i contorni del viso, della mano sinistra — la cui esecuzione è tanto perfettamente stilizzata quanto naturale — delle pieghe del manto celeste che l'avvolge, varianti dalla spessa pennellata delle pieghe al sottile disegno dell'indice della mano sinistra. Il taglio oblungo delle sopracciglia azzurro scuro, perfetto con il complemento delle ciglia, anch'esse azzurro scuro, scende sul viso a conferire volume al profilo del naso (foto 50). Il viso appare sereno, immoto ed aulico pur in un atteggiamento dal quale ancora risalta l'umanità. Ritorna anche qui, per il contorno del campo dorato dell'aureola, la banda ocra scura sovrapposta ad una mano di verde[19]; nuova, invece, l'informazione sull'incarnato della pelle. La mano dai fini contorni celesti ha avuto una prima stesura di verde pisello molto chiaro a cui si aggiunse il marrone chiaro[20]. B1 presenta uno strato di intonaco alto 5 mm, bianco, compatto, con inerti neri;

---

[17] A differenza degli affreschi della navata sud, anch'essi oggetti della furia umana, qui i colpi sono stati inferti con uno scalpello (o martello) a punta fine.

[18] La caduta della pellicola pittorica sull'occhio sinistro è stata causata dal distacco dell'affresco sovrastante: non si notano infatti segni inferti in profondità tali da raggiungere l'arriccio sottostante, come invece risulta usuale per i colpi inferti perpendicolarmente alla superficie.

[19] Si nota una leggere sfasatura della banda ocra rispetto alla sottostante verde: il pittore ha allargato il campo (processo riscontrato anche nell'aureola di S. Teodoro della navata sud), e lasciato parte del bordo verde sotto il giallo intenso.

[20] Avevamo in passato proposto un'analogia con la figura di Pietro nella scena della Trasfigurazione sinaitica (cf: G. H. Forsyth and K. Weitzmann, *The monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Church and Fortress of Justinian*, Plates [Ann Arbor, 1966], pl. 114-115, p. 150-151); resta, comunque, irrisolta l'impaginazione decorativa del programma.

sottostante v'è l'arriccio originale costituito da calcare frantumato ed impurità bianco-grigie, con un'altezza variabile da 5 a 11 mm. B1 continua fin sotto la cornice d'imposta romana reimpiegata, dove una banda azzurro scuro iniziava a distendersi continuando probabilmente sotto la cornice absidale. Su questa primitiva banda, dallo spessore di 5 cm era posta un'iscrizione con caratteri in bianco alti 3 cm.[21] D'essa restano solo ω e A, la cui risoluzione grafica non si allontana dalla scrittura precedentemente esaminata, benché qui appaia più elegante e meglio distanziata nella banda. B1 e la contemporanea banda sono stati coperti in seguito da un diverso programma decorativo (C) conservatosi approssimativamente per circa un metro, sia in altezza come in lunghezza. Un'altra, benchè molto frammentaria testimonianza del ciclo B si conserva sul pilastro mediano nord della navata centrale. Questo lacerto di affresco conservatosi per circa 40 cm in altezza e 50 in larghezza, non offre grandi spunti decorativi, ma rafforza quanto acquisito finora. Dei colori si conservano il celeste, il verde, il marrone per la pelle della mano — questa ben conservata e dai contorni scuri (variazione rispetto al personaggio absidale) — l'ocra delicato e il giallo. L'affresco presenta per qualità e

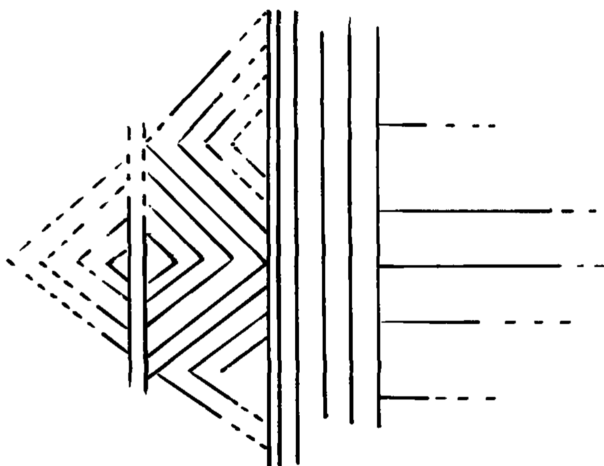


Fig. 11. Ἔκφρασις dello spigolo a nord-est

[21] Si evidenzia così la differente intenzionalità data a questa iscrizione dai caratteri leggermente più piccoli di quelli usati per gli affreschi nella navata sud: così posta, l'iscrizione non riusciva ad esser letta dal fedele nella navata, cui restava solo l'affidarsi al programma dipinto.

misure relative all'intonaco le stesse caretteristiche riscontrate nel livello B, e si appoggia direttamente sulla muratura del pilastro. Il personaggio (foto 51), probabilmente una donna, è ritto, ma nulla ci dice della sua identità (fig. 12). Forse dobbiamo pensare qui ad un pannello di donatore, come si troveranno nella navata sud, attestati anche dalle iscrizioni. A conclusione dell'esame dei primi due livelli decorativi originali dell'edificio, possiamo brevente ritenere che la composizione dell'intonaco, il cui spessore si tiene in media sui 5 mm (con qualità e tenacia che ritroveremo anche nella chiesa di Monastır Dağ), rifugge dall'uso del laterizio frantumato, un elemento che invece entrerà nella composizione dello strato C.

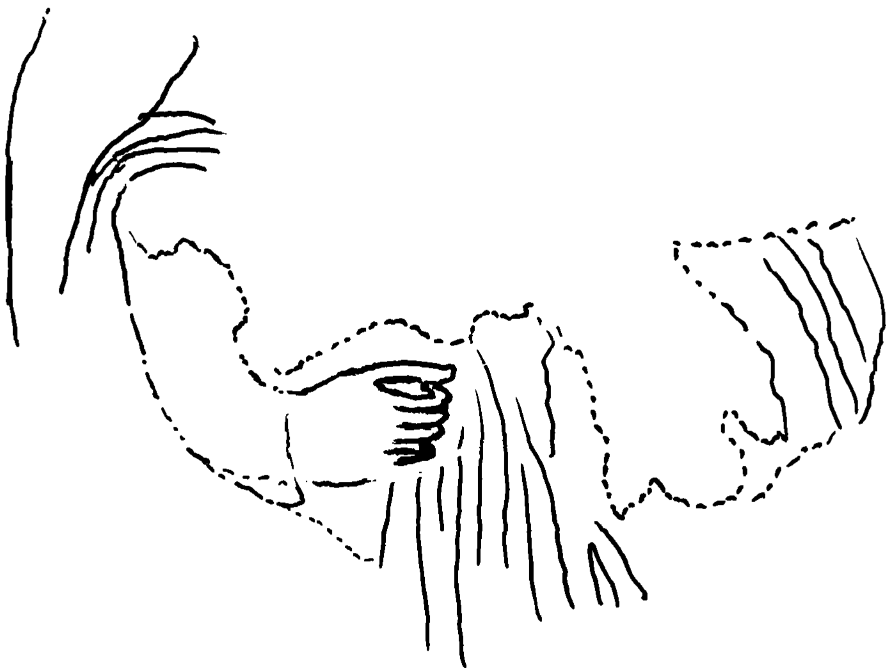


Fig. 12. Figura femminile sul pilastro della navata centrale

Il livello C

Nel catino absidale, una banda ocra corre sopra lo strato B1 ora visto, introducendo un nuovo ciclo. La nuova banda si differenzia dalla prima per il colore meno delicato e più scuro dell'ocra. La messa in posa dello

strato C è irregolare giacchè non utilizza il doppio momento della stesura arriccio-intonaco. Lo spessore di questo strato quasi unitario varia da 16 a 30 mm, oscillando secondo la irregolarità del piano verticale sottostante. Soprattutto nella parte bassa, l'intonaco C è molto rozzo, con impurità grigie, piccole pietre e frammenti infimi mal macinati di laterizi (probabilmente tegole)[22]. C dispiega una decorazione geometrica nella parte alta cui sottostava una doppia spirale in ocra e giallo. Abbiamo due campi quadrati di cui il primo, circoscritto in giallo, inscrive un cerchio dal campo verde che, a sua volta, racchiude ancora un piccolo cerchio giallo al centro del modulo. Il secondo è un omogeneo campo rosso che si allunga in basso fino a superare l'altezza del precedente. Il motivo soggiacente alla grande spirale ocra-gialla — a sua volta questa ne aveva un'altra simmetrica di fronte, ed ambedue un medesimo punto d'inizio — ci resta al momento estraneo e privo di analogie significanti. Quanto risalta in riferimento ai due moduli circolari precedenti sono le croste marmoree affrescate, già in precedenza utilizzate nello strato B. Ciò che non torna del tutto chiaro è la partizione iniziale della superficie affrescata di C. I campi sono creati con linee verticali ed orizzontali gialle — quelle orizzontali, più che le verticali, richiamano la tecnica della battitura — che, tuttavia, sotto l'imposta romana non trovano una soluzione decorativa se non quella, forse, di geometrizzare il campo verde dell'insieme. In genere si denota una carenza esecutiva e povertà di quell'illusionismo che una parete marmorea a fresco dovrebbe creare. Giacché C si pone sopra B, ed è anteriore a D, come vedremo, non sembra fuori luogo pensare, vista la sua natura decorativa, ad una data iconoclastica per la sua messa in opera.

Il livello D.

A chiusura delle fasi pittoriche della navata centrale si pone la scena dell'Annunciazione, divisa in due distinti grandi pannelli chiusi da una banda rossa. I pannelli coprono gli stipiti laterali dell'abside centrale per una gran parte della loro altezza: l'angelo Gabriele, a nord-est, che parte da ca 80 cm dal calpestio attuale, si sviluppa in altezza per 185 cm, ed in larghezza per 65 (fig. 13); la Vergine, sullo spigolo opposto, è alta 175 per

---

[22] Questa è la prima prova dell'uso del laterizio frantumato nella composizione dell'intonaco di questa chiesa. I mattoni sono del tutto assenti, mentre innumerevoli sono i frammenti delle tegole (con bordo rialzato) sparsi all'interno dell'edificio.



Fig. 13. L'arcangelo Gabriele

55 cm di larghezza[23]. Appare ovvio, a questo punto, che questi due alti scomparti affrescati coprono una superficie che ancora conserva residui del ciclo B. S'è visto il busto di Teodoro sopra Gabriele; non identificabile, perchè quasi completamente illeggibile, quanto soggiace al pannello della Vergine. Con questa premessa, non meraviglia lo spessore di 5 mm di intonaco biancastro, di tenuta scadente, con molte impurità e inerti. La conservazione di Gabriele è discreta, a parte il volto deturpato (foto 52); non si può dire altrettanto della Vergine[24] che di leggibile conserva solo la parte superiore — metà dell'aureola a doppia banda ocra chiaro, parte del manto marrone, che copre il capo, il cui bordo è marcato da un filo dorato che riprende il dorato del campo dell'aureola — qualche piega verticale a metà composizione, e forse un piedistallo (esagonale?) su cui Maria si ergeva (foto 53). I soggetti sono indicati dalle scritte che li sovrastano: Gabriele, come visto, è accompagnato dal detto evangelico, mentre Maria è semplicemente indicata con M e XP, posti rispettivamente a sinistra e a destra dell'aureola. La figura di Gabriele trasmette ancora l'idea di una ben studiata composizione, sviluppata soprattutto verticalmente. V'è movimento, non accennato da una tensione eccessiva del corpo, quanto dalla posizione intravista della gamba destra in atto d'avanzare e dal drappeggio svolazzante delle vesti che scendeno con una soprendente e ben resa varietà di pieghe. Staccato, ma sempre in linea con il sinuoso andamento del manto, è la coda del manto stesso, tenuta dalla mano sinistra, mentre la destra, con tutto il braccio, è tesa in avanti a qualificare l'atto del saluto. L'accostamento dei colori nella resa dei volumi è sorprendentemente vario ed inaspettato. Al fondo ocra luminoso del pannello di Maria rispondono i toni doppi del marrone per l'aureola, e del verde e marrone per l'abito; Gabriele, invece, si staglia su un fondo celeste scuro, colore che ritorna con una gamma più luminosa a limitare, col marrone, l'aureola. Ancora celeste la tunica angelica che si avvale del celeste scuro per segnalare le pieghe, il movimento dell'abito. Sulla tunica, il manto, su cui fu stesa una iniziale mano di bianco, ha in seguito ricevuto l'ocra, da accesa a lieve per dar risalto ai contrasti di luce e di volume. Sfortunatamente s'è persa la continuazione a terra dello strato C che doveva coprire le originarie pareti di A4 e B3.

[23] La variazione della larghezza del pannello della Vergine deriva dall'avere, il pittore, poste le bande verticali di chiusura del pannello non in perfetta aderenza con lo spigolo esterno del muro.

[24] Almeno nella parte superiore, il fondo su cui si stagliava Maria era fatto con ocra sostenuto dal giallo.

Congiunto alla banda orizzontale inferiore del pannello di Gabriele v'era un altro pannello di cui solo la spessa resega angolare ocra resta *in situ*. Lo stile pittorico dell'angelo risponde alle tendenze tipiche del XII secolo, una data che sembra rispondere bene alla data desunta dalle lettere dell'iscrizione. Il livello affrescato D chiude la mano di pittura nella navata centrale, e nell'intera chiesa, confermando la sostanziale continuità d'uso dell'edificio durante il corso dei secoli. L'artefice del ciclo D risente di esigenze e tendenze metropolitane, e se sia da pensarlo come locale, ciò accresce il suo merito essendo egli riuscito a maneggiare bene gli equilibri tonali dei colori (le gradazioni dell'aureola, e i celesti delle vesti) pur nella ridotta quantità degli stessi, lavorando a mano libera o ricorrendo al compasso nella stesura del tutto tondo.

Gli affreschi della navata sud (ciclo B)

La navata sud, di cui abbiamo affrontato in precedenza quanto di affrescato conservava nel catino absidale, ci ha trasmessi tre diversi pannelli di indubbia e rifinita bellezza. Essi si legano direttamente al modulo murario, e ripropongono, dal punto di vista della stesura tecnica, le caratteristiche già espresse a riguardo del ciclo B[25]. Tutti i pannelli sono stati scalpellati ma dopo aver avuto una mano di calce. Questo processo, già affrontato in precedenza è risultato comprensibile nell'evoluzione della navata centrale; resta ancora visibile nella navata sud che, tuttavia, per quanto ci è dato dire, non ha avuto ulteriori strati pittorici come è accaduto nella zona centrale dell'edificio. Si pensa, dunque che gli affreschi superstiti della navata sud siano originari, vale a dire che rappresentino il primitivo programma pittorico, e, a quanto sembra, anche l'ultimo: dopo la scialbatura non si è avuta più né una decorazione geometrica, né una decorazione iconica, ma una sistematica scalpellatura. Tutta la navata era affrescata, il muro perimetrale sud come anche le facciate interne dei pilastri. Il primo pannello (fig. 14), che per convenzione chiamiamo "dei martiri", è posto sulla facciata interna dell'ultimo pilastro ad ovest (foto 53). La scena presenta due personaggi, una donna a sinistra

---

[25] Lo spessore di intonaco si tiene attorno a 5 mm, lasciando ancora 5-8 mm di arriccio. Ad un'analisi visiva si sono notati nell'intonaco residui di inerti organici. Ciò induce a pensare che questo dato sia trasferibile anche al livello B della navata centrale.

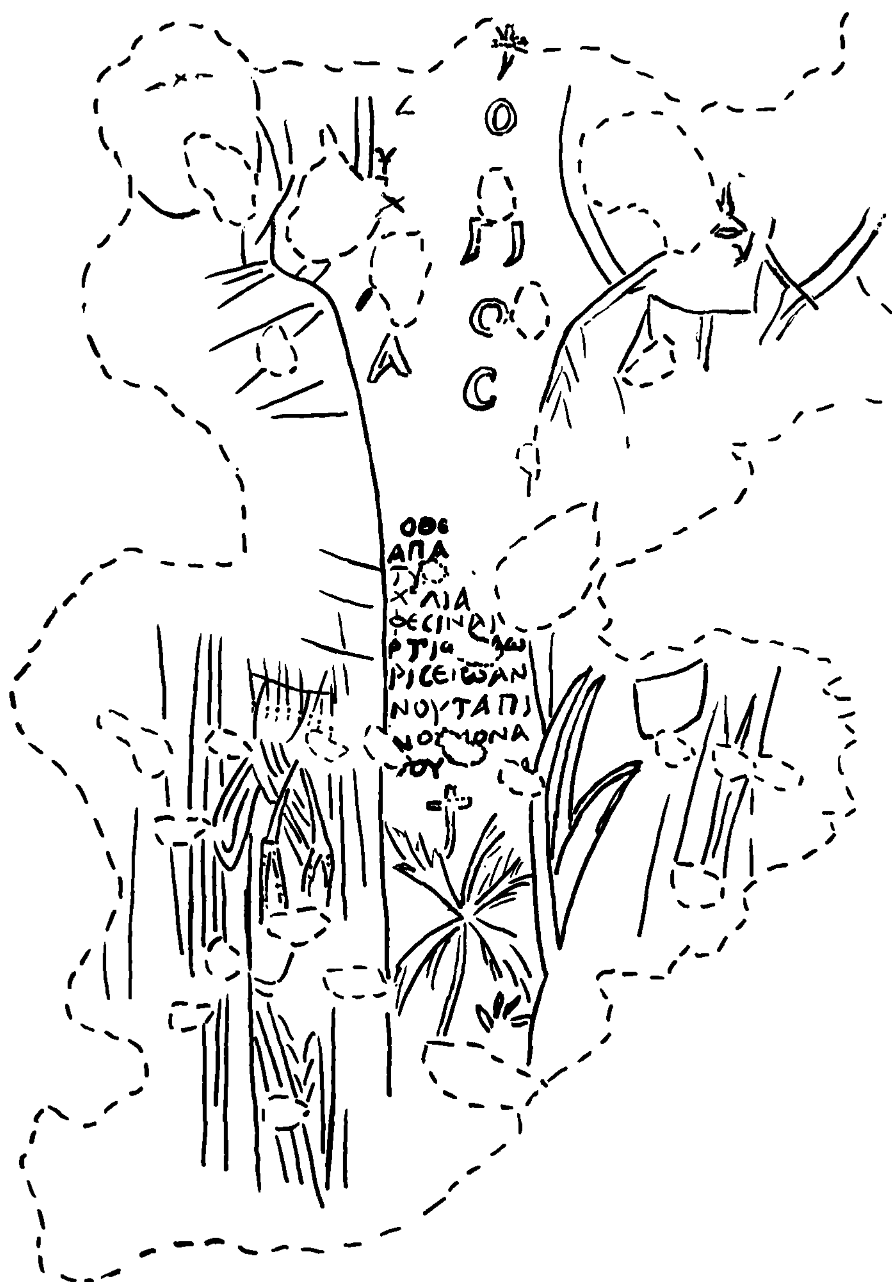


Fig. 14. I due martiri della navata sud

guardando, un santo maschile (Ο ΑΓΙΟϹ) a destra[26], divisi oltre che dalle iscrizioni, da una bella pianta di palma con cinque foglie, e da ameno un'altra piantina con foglie lanceolate, più piccole, nella zona sottostante accanto allo stelo della palma stessa. L'affresco, la cui conservazione è estremamente frammentaria e cattiva, misura 120 cm di larghezza, e ca. 165 cm di altezza. Certamente i due santi erano racchiusi da una banda rossa, come lo sono gli altri due pannelli propinqui; il pittore, lo stesso, usava racchiudere il suo tema all'interno di una ben studiata superficie[27], impaginata dalla fascia spessa in media 4,5-5 cm. Il fondo, in questo come negli altri pannelli, è stato accuratamente preparato, lisciato, si da causare con appropriati colori una accentuata ed espressiva

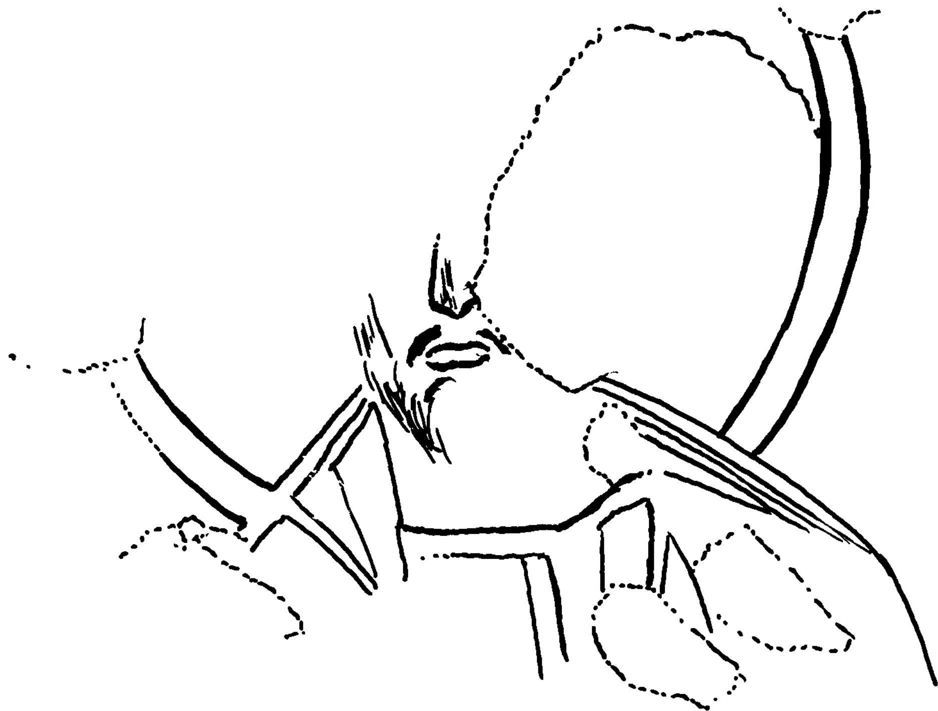


Fig. 15. I due martiri: particolare del santo

---

[26] Il santo, il cui nome non s'è conservato, è di circa 5 cm più basso della donna; si è ovviato a questo con una diversa soluzione della curva delle spalle e dell'alzato del mantello.

[27] Mentre il presente pannello occupava la faccia del pilastro, gli altri due sono stati ben studiati per l'estensione dei personaggi, avendo da una parte gli stipiti della porta sud, dall'altra una finestrella.

luminosità: ad una mano di bianco si è aggiunto il giallo oro. I campi lasciati liberi hanno accolto le iscrizioni dedicatorie[28] e le piante verdi; i bordi degli abiti sono doppiamente calcati con verde sottostante al rosso di superficie. I due personaggi, ritti ed immoti, sono segnalati dalla fiamma guizzante per l'uomo, e dal *flagrum* sostenuto con deliziosa noncuranza dalla donna. Il santo, sconosciuto, ha un viso leggermente allungato, segnato dalla linea precisa del naso e dalle labbra carnose, un viso composto di serenità ritratto nell'atto del martirio sul rogo. Una leggera barba, aderente al viso, gli scende davanti quasi a continuare i baffi ricurvi che aggirano gli angoli della bocca: i toni sono finemente equilibrati, dal marrone incarnato del viso e dallo scuro che disegna la barba (fig. 15). Un mantello avvolge l'uomo, scendendo dal collo sul corpo coperto da una tunica giallo paglierino, bordata di verde ed ocra. Le linee degli abiti sono leggermente oblique, mosse dal fuoco sottostante che avvolge il manto con due fiamme rosse con campo di risulta giallo-paglierino. Il pittore, a parte il compasso, senza incisione, per le aureole e la battitura per la banda esterna[29], ha tratteggiato a mano libera con una pennellata forte le linee esterne dei volumi, con ritorno di pennello più lieve la discesa o l'avvolgersi delle pieghe. La donna, anch'essa, nasconde la sua identità. Quanto si legge sulla sua destra è YX A (YX più corte di A)[30]. Del personaggio femminile due tratti si sono conservati: una piccola croce dorata sull'orlo del *maphorion*[31] e il merletto a *pendilia,* che scende dalla manica sul manto e copre parzialmente la mano che sostiene il nervo di cuoio terminante con sfere bianche (fig. 16). Se dovessimo giudicare il pittore da quest'ultimo quadro, è doveroso riconoscergli una grande maestria e sapiente resa della calma interiore del personaggio.

---

[28] L'impaginanzione dello scritto è subordinata allo schema volumetrico previsto dai personaggi: se quanto diciamo è vero, gli schemi pittorici rispondono a moduli già acquisiti dentro i quali si aggiungevano le richieste preghiere di soccorso per il donatore.

[29] Queste due modalità tecniche sono comuni anche agli altri pannelli.

[30] Ξ come possibile prima lettera (seguita da un'altra vocale?): fra X e A ci sarebbe posto per 2 lettere.

[31] Cf. J. Engelmann, "Das Kreuz auf spätantiken Kopfbedeckungen (Cuculla - Diadem - Maphorion)", *Theologia Crucis — Signum Crucis, Festschrift für E. Dinkler zum 70. Geburstag*, hrs. von C. Andrese und G. Klein (Tübingen, 1979) 137-153; A. N. Ševčenko - A. Kazhdan, s. v. "Maphorion", *The Oxford Dict. of Byzantium* II (New York, Oxford, 1991) 1294. Per il *flagrum* vien da pensare ai bastoncini (*plumbata*, αἱ ἐκ μολύβδου σφαῖραι): P. Franchi de' Cavalieri, "La 'Passio' dei martiri abitinensi", *Note Agiografiche,* ST 65 (Città del Vaticano, 1935) 38 e n. 1; Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (Leipzig, 1899) 983-4.



Fig. 16. I due martiri: dettaglio della santa

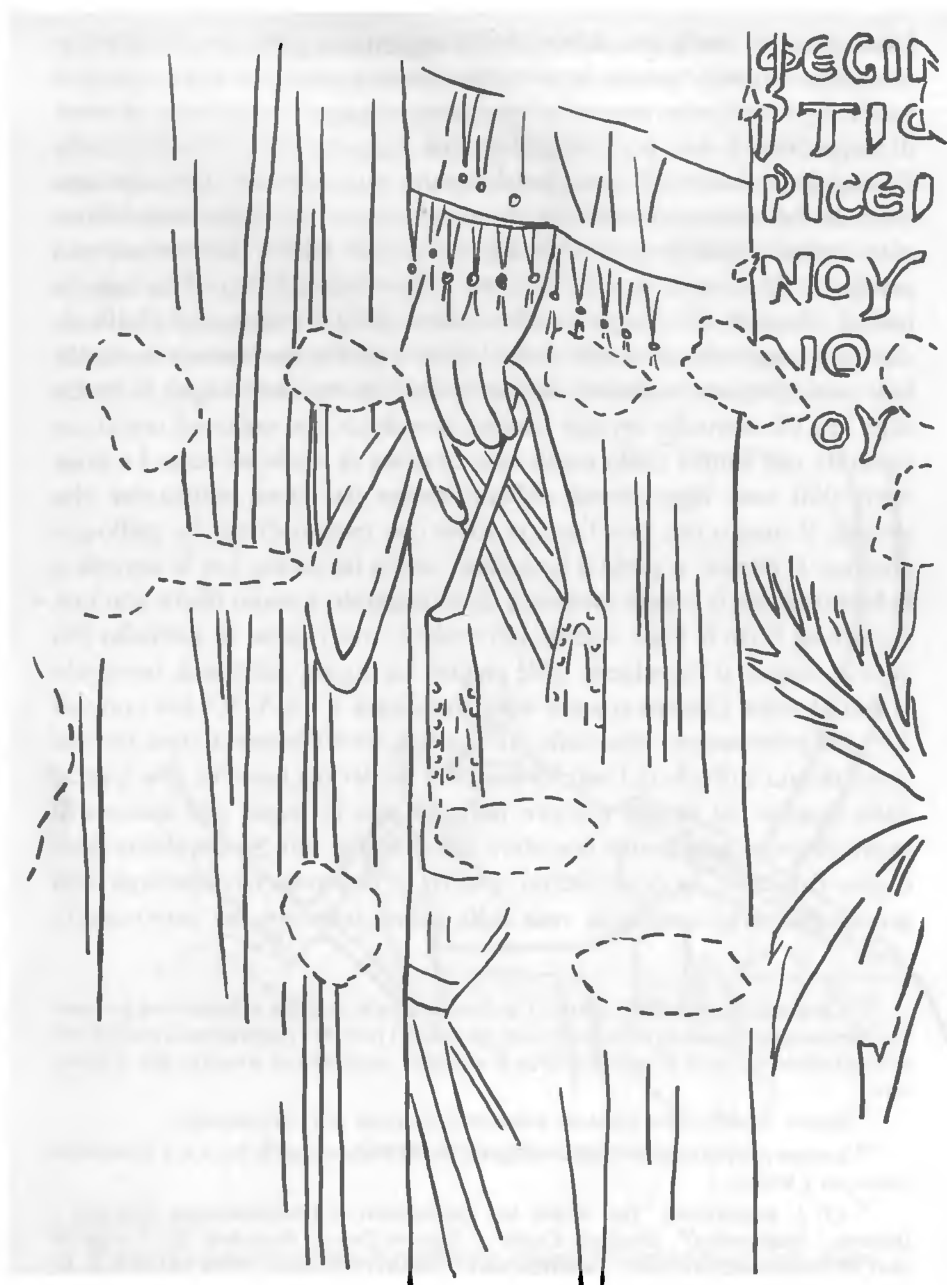


Fig. 16. I due martiri: dettaglio della santa

44. Tavşan adası, strato A decorazione fitomorfa

46. Tavşan adası, decorazione dell'abside sud

45. Tavşan adası, angolo dello stipite a nord est dell'abside centrale

47. Tavşan adası, *pannello est dello spigolo a nord est*

48. Tavşan adası, S. Teodoro sullo stipite nord dell'arco absidale

49. Tavşan adası, catino absidale: il volto dello strato B e lo strato C ad esso sovrastante



52. Tavşan adası, l'arcangelo Gabriele

53. Tavşan adası, il volto della Vergine

55. Tavşan adası, il pannello con i due martiri, particolare



54. Tavşan adası, il pannello con i due martiri



56. Tavşan adası, Giovanni e l'Emmanuele: stato attuale



57. Tavşan adası, Giovanni e l'Emmanuele: come si presentava il pannello nel 1984

58. Tavşan adası, particolare del registro inferiore del pannello con Giovanni e l'Emmanuele



59. Tavşan adası, pannello con i tre santi nella navata sud

61. Tavşan adası, S. Abgaros (?): dettaglio

63. Monastır Dağ, frammento di catino

65. Monastır Dağ, *stipite sud est dell'abside centrale: dett*

66. Monastır Dağ, pannelli colorati sul pilastro



Fig. 17. Giovanni e l'Emmanuele

Le linee verticali dell'abito verde con bordi dorati trovano un'equilibrato complemento nella posa obliqua del dito indice e delle pieghe ad esso sottostanti; lo stesso è il movimento obliquo delle pieghe sull'orlo inferiore del manto. Sotto la croce che chiude l'iscrizione centrale, una bella palma verde a cinque rami filiformi si staglia nitida sul fondo dorato (foto 55). Il pittore usa dividere verticalmente il pannello con una nota fitomorfa fiorente dal basso, lasciando che altre piante si uniscano lateralmente ai bordi esterni dei personaggi in piedi.

L'altro pannello, raffigurante una coppia di personaggi maschili diritti ed affiancati, si trova sulla parete sud, sul lato sinistro della porta (fig. 17). Anche questo affresco ci è pervenuto in un pessimo stato di conservazione[32]: oggi si conserva una superficie pittorica di ca. 120 cm di lunghezza e 165 cm di altezza (foto 56-57). Osservando che l'affresco arrivava sullo stipite della porta e che era circoscritto da una banda rossa identica al pannello precedente, si deve pensare ad una lunghezza di base di ca 140-150 cm. Rispetto al passato, l'identificazione del personaggio di sinistra è molto più sicura: si tratta dell'EMMANOYHΛ: il rinvenimento della A sotto le due M, la stesura del nome al posto dove, fosse stato costui un santo, era da aspettarsi ΑΓΙΟϹ, l'*incipit* cristologico della preghiera, la chiara indicazione dell'asta orizzontale della croce dietro la testa rendono sicuro ciò che in passato fu avanzato come ipotesi[33]. In una ricostruzione ipotetica del pannello è pensabile che il personaggio di sinistra, rappresentante Giovanni Battista, abbia potuto avere alla sua sinistra, con modulo verticale, la scritta Ο ΑΓΙΟϹ; per l'Emmanuele, riteniamo che l'impaginazione dello scritto sia simile all'icona sinaitica, cioè E-M-M-A // N-OY-H-Λ, senza aggiunte[34]. La posizione frontale di ambo i

---

[32] Il disegno che presentiamo di questo pannello si riferisce alla documentazione degli anni 1984 e 1987. Oggi, quasi tutta l'iscrizione del cartiglio è scomparsa, e le ultime sei linee dell'iscrizione fra i personaggi sono anch'esse cadute portandosi dietro anche la grande foglia cuoriforme che s'alzava dal fondo del pannello. Purtroppo vano risulterebbe qualsiasi forma di salvataggio di questi affreschi se non si interviene immediatamente sulle cause del degrado: a) chiusura della porta sud; b) prevenzione di ogni manomissione da parte di visitatori.

[33] A Cos si trovò un'iscrizione con 'Εμμανουήλ: H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure* (Paris, 1922) n. 146.

[34] K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons.* I. *From the Sixth to the Tenth Century* (Princeton, New Jersey, 1976) 41-2, pl. XVIII. Le forme aggiuntive di ΜΕΘ ΗΜΩΝ con o senza l'aggiunta di IC XC o di Ο ΘC non possono assolutamente trovare spazio sulla nostra superficie. In particolare, cf. A. Grabar, *Ampoules de Terre Sainte (Monza, Bobbio)*, (Paris, 1958) 20 e pl. VIII. Una più sapiente impaginazione scrittoria di queste formule cristologiche accompagnanti l'Emmanuele si osservano su un fusto di colonna e su una lastra marmorea conservati

personaggi è caratterizzata dalla lunga caduta dei manti dalla cinta in giù; i loro colori hanno subito una notevole perdita di lucentezza dovuta prima alla calce sovrapposta in passato alla superficie pittorica, e poi agli agenti atmosferici che hanno ulteriormente infierito sull'affresco. Il pittore anche qui mostra la sua predilezione per i soggetti fitomorfi, e sono infatti le piante a distanziare i personaggi sullo scenario reso quasi illusionistico dai miniaturizzati piedistalli coperti di verde. Giovanni arcua i piedi a incorniciare la collina erbosa in miniatura; per Cristo si può solo supporlo, vista la posizione del suo piede destro nell'affresco, e la sua ordinaria rappresentazione con monti come trono (foto 58). La tunica rossa di Cristo è stretta ai fianchi da una larga cintura rosso-scuro da cui dipartono verticalmente le pieghe dello stesso colore. L'*imation* azzuro avvolge la persona dalle spalle; su d'esso scende a destra la lunga chioma riccioluta sfiorando il collo. La posizione perfettamente frontale di Cristo — quella di Giovanni è lievemente volta verso il Maestro, segnata dalla posizione a tre-quarti del suo piede sinistro — è indicata dalla sua mano destra, aperta, senza accenno di benedizione. L'abito del Battista è verde-scuro inciso verticalmente da lunghe fasce dorate: alla cintola, una larga fascia stringe le reni del Santo. Il fondo dell'intero pannello è giallo, luminoso, accentuato dalla accurata lisciatura della superficie, caratteristica questa che troviamo nel ciclo B; i bordi delle aureole sono verde-scuro, effetto prodottosi grazie ad una sottostante stesura di ocra. Mentre del Battista non ci è pervenuta nessuna caratteristica del volto, del Cristo, a parte la chioma, una sezione dell'asta orizzontale della croce è leggibile dietro la nuca, all'interno del tondo del'aureola[35]. Del Battista solo il pollice della mano destra si intravede sul rotolo superiore del cartiglio bianco; dell'Emmanuele, invece, appare l'eleganza allungata e fine del tratto della mano. Questa delicata caratteristica fu notata anche in precedenza, a proposito del personaggio absidale: la voluta lunghezza delle dita appartiene sicuramente allo stile pittorico del nostro artista.

L'ultimo grande pannello della navata sud si stende a destra della porta di accesso (fig. 18). Le tracce della scialbatura, già denunciate avanti, sono evidenti soprattutto nella parte alta, ove la banda rossa in alto con

---

nel museo archeologico di Iznit (Nicomedia). L'assenza di queste formule sul nostro pannello era motivata da altre ragioni, come si accennerà in seguito.

[35] Per questa iconografia, cf. J. D. Breckenridge, *The Numismatic Iconography of Justinian II (685-695, 705-711 A.D.)* (New York, 1959) 46 (Christ-type A). La *legenda* EMMANOYHΛ appare su una moneta di Basilio II trovata a Iasos: D. Levi, "Le campagne 1962-1964 a Iasos", *Annuario della Sc. Arch. di Atene* 43-44 (1965-1966) 462.



Fig. 18. I tre santi

serva ancora larghi tratti di calce bianca. La superficie quadrata del pannello misura approsimativamente 170 cm di lato, racchiusa per la sua interezza dalla banda rossa che separava certamente questo pannello da altre forme decorative vicine. Tre santi stanti si stagliano su fondo dorato reso ancora più luminoso dalla variegata tonalità di giallo applicato alle

aureole e alle pieghe dei sontuosi ed eleganti abiti (foto 59). Da destra a sinistra, le scritte, precedute da una croce e chiuse da foglie a cuore, indicano: Ο ΑΓΙΟϹ ΓΕ(ΩΡ)ΓΙΟϹ, Ο ΑΓΙΟϹ ΘΕΩΔΟΡΟϹ, (Ο ΑΓΙ)ΟϹ ΑΒ[ΓΑ]ΡΟϹ, sui quali torneremo. Le lettere ocra, alte 4,5-5 cm, sono eleganti e vergate dalla stessa mano all'opera sui pannelli precedenti. Per la delimitazione del cerchio dell'aureola, il pittore si è servito di un compasso senza attuare l'incisione sull'intonaco fresco: il bordo è stato inizialmente riempito di ocra su cui s'è stato poi il verde (foto 60). Il contorno cosi creatosi compare anche per i bordi degli abiti che, almeno per i due santi guerrieri, più si addiceva a racchiudere la geometrizzazione delle linee verticali della *chlamys* e l'orlo inferiore della tunica. Il fondo dell'aureola ha un tono di giallo intenso, forse reso tale da una mano di marrone chiaro sottostante. I due guerrieri si direbbero santi gemelli per quella loro ieratica fissità, per l'elegante ed ordinata svolta del mantello sostenuto sulla spalla destra dalla fibula, per il medesimo ritmo, attuato sugli abiti, d'alternanza di pieghe verticali scandite secondo la gamma di rosso-giallo-paglierino e verde-chiaro; identici i loro calzari militari tenuti da cinghie rosse, come simile è il simbolo del loro *status*, la spada, sostenuta frontalmente ed impugnata saldamente con la mano destra sotto l'elsa. Eppure i visi dicono quanto i nomi significano: due santi che pur nella identità della testimonianza e della resa iconografica conservano tratti somatici differenziati e individualizzanti. Si diceva in un sogno: "vidi ... un giovane di suprema bellezza, d'abito splendente, folto di riccioli, brillante quale oro, come la rappresentazione del santo martire Giorgio"[36]. Tale in realtà il nostro giovane martire Giorgio: capelli riccioluti e folti, macchiati di onde dorate, imberbe. Diverso, invece, il suo compagno Teodoro, dalla capigliatura folta con baffi che scendono incorniciando le labbra carnose ed introducono l'appuntito della barba[37].

---

[36] *Vie de Théodore de Sykéon*, ed. da A. Festugière, *Sub. Hag.* 49 (Bruxelles, 1970) I, 29; II, 31-32. Attinente è l'ottimo studio di Ch. Walter, "The Origins of the Cult of Saint George", REB 53 (1995) 318-9; cf. anche il λαμπρὸν χιτώνιον περιβαλλόμενος del canone per lo Stratilate: F. D'Aiuto, *Tre canoni di Giovanni Mauropode in onore di santi militari, Suppl. n. 13 al "Bollettino dei Classici"*, Accad. Naz. dei Lincei (Roma, 1994) 84, 78-79 e 141; per un'ottima messa a punto su S. Teodoro, *ib.* 34-57.

[37] Il viso richiama, come anche il nome, S. Teodoro visto sullo stipite sinistro dell'abside centrale. V'è in questo ritorno un'indicazione sulla dedicazione della chiesa al Santo (o ai due militari?). Vien da dire che S. Giorgio è presente anche nel "mausoleo" ad Alakışla (scoperto nel 1996): la pittura è quasi scomparsa sulla parete di questo monumento, ma resta intatta l'iscrizione indicante il santo. Necessitante appare qui il richiamo alla ben nota icona sinaitica, riassestando cosi, forse, anche l'identificazione dei due santi lì raffigurati. Abbiamo una ripresa di elementi stilistici e formali offerti dall'icona: a parte i visi, di cui già s'è detto, la tunica e la *chlamys* sono nel no-

Anch'esso ieratico, benché non immobile, è il personaggio con barba, stante a sinistra (foto 61). Pur ritenendo la presenza della spada piuttosto che della croce, questo personaggio individua diversamente la presenza dei santi militari rispetto alla loro comune apparizione nell'icona sinaitica. Anzitutto un appunto sul nome. Il finale della scrittura a *kionedon* posta a sinistra dell'aureola legge ...]IOC; a destra ABı ıιPOC. AΓIOC non fa difficoltà, trovandosi in un contesto che lo richiede; il nome aveva la terza e quarta lettera accoppiate, e di esse son rimaste un'asta verticale e, accanto, due frammenti infimi di aste. La ricostruzione qui proposta è AB[ΓA]POC perchè meglio risponde ai frammenti lasciatici dalle lettere scomparse. A questo punto, due sono le possibilità di identificazione: al nome di Abgaros risponde sia lo scriba degli atti antichi di S. Teodoro[38], sia il *toparcha Edessae*, altrimenti noto come il re Abgaros[39]. L'aggettivo AΓIOC, a parte la ricchiezza del vestito indossato, ci fa optare per la seconda possibilità, per il re. Αὔγαρος, cui soggiace la formula numismatica antica di AYΓAPOC[40], era già entrato nella leggenda della corrispondenza con Gesù, e mentre il suo omonimo viene ricordato semplicemente come scriba nelle fonti agiografiche, il re riceva una canonizzazione più aulica con μακάριος[41]. Il grande mantello verde che copre la tunica sottostante è

---

stro caso rispettivamente rese con rosso e fasce cromatiche ben intonate negli accostamenti; il *tablion*, reso con verde-intenso, per ambedue i nostri è posto al di sotto della mano destra lasciando trasparire tuttavia l'ombreggiatura delle pieghe della *chlamys* sottostante; sul bordo inferiore destro della tunica di Teodoro appare, ricamato, un richiamo di tondo aventi croci e motivi fitomorfi.

[38] Cf. AB 2 (1883) 365, 1 (ταχυφράφος): H. Delehaye, *Les légendes grecques des Saints Militaires* (Paris, 1909) 27; *Synaxarium Eccl. Const.* 452, 55; 738, 35.

[39] Vasta la bibliografia sul personaggio. Si veda J. Seibert, s. v. "Abgar", *Lexikon der Chr. Ikonogr.* I, 18-19; G. Eldarov, s. v., *Bibl. Sanct.* I, 75-76; cf. l'icona sinaitica, Weitzmann, *The Monastery... The Icons* 94 e ss, pl. B 58 diverso dal nostro.

[40] E. von Dobschütz, *Christusbild. Untersuchungen zur christlichen Legende, TU 18* (Leipzig, 1899) 38**; negli *Acta Thaddaei*, cf. R. A. Lipsius, *Acta Petri, Acta Pauli...Acta Thaddaei* (Lipsiae, 1891) 273, 12 et passim (vedi la conversione delle razze: 275, 5-11, e per queste, cf. A. Palmer, "Une version grecque de la légende d'Abgar", in *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, ed. da A. Desreumaux [Louvain, 1993] 141). Recentemente si è pensato a Abgar IX (177-212) come il re della leggenda della lettera: J. Gonzáles Núñez, *La leyenda de rey Abgar y Jesús. Orígenes del Cristianismo en Edessa* (Madrid, 1995) 30.

[41] Μακάριος Αὔγαρε, πιστεύσας ἐν ἐμοὶ μὴ ἑωρακώς με· von Dobschütz, *Christusbild* 48**-49** (= *Synaxarion. Eccl. Constan.* 895, 4; cf. anche 758, 1 e 911, 25). Il testo intenzionalmente ricalca Gv 20, 29 (a Tommaso: ὅτι ἑώρακάς με πεπίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες). La presenza di Abgaros è registrata anche nei menologi giacobiti: F. Nau, Quatre ménologes jacobites à partir du Ier décembre, in *Martyrologes et Ménologes orientaux*, PO X (1915): legato ad Addai (III, 41 [= X, 110]; VI, 77

sontuoso, percorso da grandi fasce dorate e rosse recanti ancora tracce di decorazione tessile (a spina di pesce). Le braccia, poste in avanti, sostengono le larghe e lunghe maniche che rendono la figura più plastica, meno legata al frontalismo dei due santi guerrieri. La mano destra è tenuta più alta — lunghe le dita anche in questo caso, ove sembra che il pollice tocchi l'indice — rispetto alla sinistra, semichiusa e posta sul manto senza apparentemente nulla reggere. Non è questa la sede per soffermarsi sulla persistenza dell'"ellenismo" evocato da questa pittura; quanto, invece, resta ancora non detto è il senso di questa triade, e, in senso più largo, se ve n'è una, quale la funzione ideologico-religiosa dei pannelli affrescati conservatici nella navata sud.

Edessa e i suoi adepti

Abgaros sposta la geografia naturalmente verso Edessa, città non estranea al culto di San Teodoro e San Giorgio[42], e al re si accostano i due santi soldati non solo vestiti a modo, ma mostrando apertamente la loro arma di combattimento. Il re e i due soldati sono accostati nel comune intento di combattere-convertire i pagani. Gli atti antichi di Giorgio e Teodoro sottolineano alla fine come una grande moltitudine di soldati optino per la retta fede; la salute di Abgar fa convogliare alla nuova fede il popolo pagano[43]. L'oggetto-soggetto della nuova fede è l'Emmanuele, e il transito dall'antico al nuovo (Antico/Nuovo testamento; paganesimo [Ebrei-Elleni]/cristianesimo) avviene attraverso il battesimo di sangue (il martirio) attestato dal cartiglio del Battista (Gv I, 29b), incipit

---

(come roi fidèle); VII, 96; VIII, 100; III, 44 (con Costantino ed Elena, pieux rois); III, 45, dédicace du temple d'Abgar.

[42] J. B. Segal, *Edessa "the Blessed City"*, (Oxford, 1970) 75, 190. Nessuna referenza ci è stata possibile reperire per i nostri due martiri: dell'uomo manca qualsiasi accenno scritto, benché il fuoco ricorda il ben noto martirio di Habbib (Ἄβιβος: O. von Gebhardt und E. von Dobschütz, *Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos*, TU 37/2 (Leipzig, 1911) 16, 21-22; 110, 14-15; Segal, *ib.* 85-6

[43] A. Delehaye, *Les légendes* 28 e 52; L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis* I (Paris, 1886) CXVIII. Delehaye ebbe al tempo un'intuizione felice che ben s'accorda con il caso delle nostre due chiese sorte su fondazioni pagane e ben remote: "... un martyr célèbre est toujours l'héritier d'un dieu: mais il n'en est pas nécessairement la transformation, et son culte n'est pas pour cela la continuation d'un culte idolâtrique" (*ib.* 114). Si noti, inoltre, il rapporto "de figurisme entre la victoire de Yahweh sur les assiriens et le triomphe final de l'Emmanuel sur tous les ennemis...": cf. "Emmanuel" (s. v.), *Dict. de la Bible, Suppl.* II (Paris, 1934) 1049 e l'esegesi di Teodoreto di Ciro, *Commentaire sur Isaïe* I, SC 276, ed. da D.-N. Guinot (Paris, 1980) 286 e ss.

della pericope battesimale del IV Vangelo[44]. Un quadro di questo genere ci fa riprendere un tassello della storia caria di VI secolo, un evento che sembra abbia influito nell'evoluzione ideologico-religiosa del territorio, e non solo. Giustiniano affidò nel 542 una missione, e qui il termine è usato in modo proprio, aderente al carattere battesimale della missione apostolica (πορευθέντες οὖν μαθητεύσαντες πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ....: Mt 28, 19 e paralleli), a Giovanni d'Efeso: cristianizzare i pagani nelle province d'Asia, di Caria, della Lidia e Frigia[45]. L'impegno profuso da Giovanni e compagni perdurò per oltre trenta anni, dal 542 al 576; è ovvio rimembrare a proposito Giacomo Baradeo, metropolita di Edessa, che consacrò Giovanni per la sede metropolitana

---

[44] Il tema esegetico-teologico dell'Emmanuele è capitale per il pensiero teologico monofisita: μιᾶς γὰρ ὑποστάσεως ὁμολογουμένης τοῦ Ἐμμανουήλ, ἀκόλουθον μίαν φύσιν ὁμολογεῖν τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην: *Ep. ad Paulum* di Severo (Mansi XI, 444CD; = "unam naturam incarnatam Deum Verbum confitemur": Ch. Moeller, "Un fragment du Type de l'empereur Anastase I", *Studia Patristica* III, ed. da F. L. Cross, *TU* 78 [Berlin, 1961] 240); di Severo, si veda l'uso apologetico-teologico di Emmanuele nell'inno in onore di Costantino il Grande ("of those who divide Emmanuel into two natures": James of Edessa, *The Hymns of Severus of Antioch and others*, ed. by E. W. Brooks, PO VII, 604-5) e l'uso teologico ed esegetico nella sua polemica antigiulianista (si tratta del vescovo Giuliano di Alicarnasso!): Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste*. III. *L'Apologie du Philalèthe*, ed. da R. Hespel, CSCO 319, *Syri* 137 (Louvain, 1971); essenziale nel pensiero di Filosseno: A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog. Commentaire du prologue joannique (Ms. Br. Mus. Add. 14.514)*, CSCO 381, *Syri* 166 (Louvain, 1977) 54; *Philoxeni Mab. Tractatus de Trinitate et Incarnatione*, ed. da A. Vaschalde, CSCO 9 (Paris, 1907); ritenuto ancora un caposaldo nella teologia posteriore; cf. Ph. Luisier, "La Lettre du Patriarche Copte Jean XI au Pape Eugène IV. Nouvelle Édition", OCP 60 (1994) 119; Id., "Jean XI[e], 89[ème] patriarche copte: Commentaire...", OCP 60 (1994) 526-7; G. Levi della Vida, *Documenti intorno alle relazioni delle Chiese Orientali con la S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII*, ST 143 (Città del Vaticano, 1948) 157-8. Strana traduzione di "Emmanuele" come "Figlio di Dio" da parte di Giovanni II di Gerusalemme ("traduction évidemment incorrecte ... pourrait faire partie d'un targum christianisant": M. van Esbroeck, "Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix", AB 102 [1984] 102 e n. 20). Importanti, infine, le pagine di J. Lebon, "La christologie du monophysisme syrien", in A. Grillmeier - H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, I (Würzburg, 1951) sopr. 485-6.

[45] Le fonti sono state criticamente discusse da E. Honigmann, *Évêques et Évêchés monophysites d'Asie Mineure antérieure au VI[e] siècle*, CSCO 127, *Sub* 2 (Louvain, 1951) 208; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire* (Paris-Bruxelles-Amsterdam, 1949) II, 370-72. Il tema della politica imperiale della "missione" è stato oggetto di analisi da parte di I. Engelhardt, *Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians, Miscell. Byzantina Monacensia* 19 (München, 1974). Inaccesibile ci è rimasto: J.-J. van Ginkel, *John of Ephesus: a Monophysite historian in the sixth-century Byzantium* (Ph. D. thesis, Univ. of Groningen, 1995).

di Efeso nel 558[46]. Ben si sa come la Caria sia stata al tempo di Severo d'Antiochia una fucina ove il monofisismo ebbe illustri fautori — evochiamo Giuliano di Alicarnasso, Eufemio di Afrodisia, Menofane di Antiochia al Meandro, Zeuxis di Alabanda, Pietro di Alinda[47] — ma su quanto Giovanni d'Efeso, lo Pseudo-Dionisio (la *Cronaca di Zuqnin*) e Michele il Siro, sembrano calcare la mano nelle rispettive loro narrazioni risulta essere il fenomeno del paganesimo diffuso. La documentazione epigrafica ed archeologica relativa ad Afrodisia, benchè ancora in divenire, lascia intendere il fenomeno come significativo nell'equilibrio sociale e culturale della città nel V secolo e agli inizi del VI[48], e se la documentazione archeologica e testuale nella metropoli echeggia un certo paganesimo élitario, la cadenza del racconto tratto dallo Pseudo-Dionisio, benchè non puntualizzi la geografia della missione, sembra evocare maggiormente i distretti rurali (montagne e pianure). Cosi scorre la prosa del racconto:

> nell'853 la grazia (*taibutho)* di Dio visitò l'Aṣia, la Caria, la Lidia e la Frigia grazie allo zelo del vincitore Giustiniano e per l'opera del suo umile servitore [Giovanni di Efeso]. Cosi per la potenza dello Spirito Santo (*hailo*) 70.000 anime furono istruite e abbandonarono gli errori del paganesimo, l'adorazione degli idoli e i templi dei demoni per la conoscenza della verità. Tutti si convertirono, rinnegarono gli errori dei loro padri, furono segnati (*ethhthem)* e battezzati nel nome del Nostro Signore Gesù Cristo e furono aggiunti al numero dei cristiani. Il vittorioso (imperatore) pagò le spese e gli abiti del battesimo, ed ebbe inoltre cura di concedere un *tramsin* (τριμίσιον) a ciascuno d'essi (dei battezzati). Quando Dio ebbe loro aperto le menti e fece loro conoscere la verità, ci aiutarono con le loro stesse mani a distruggere i loro templi, a rovesciare i loro idoli, a estirpare i sacrifici che esistevano (*sdirotho)* dovunque, ad abbattere i loro altari macchiati dal sangue dei sacrifici offerti ai demoni e a tagliare gli innumerevoli alberi ch'essi adoravano, giacchè essi si allontanarono da tutti gli errori dei loro padri. Il segno salvifico della croce fu piantato fra essi ovunque, e chiese di Dio furono fondate in ogni

---

[46] Su costui, si veda: D. D. Bundy, "Jacob Baradaeus. The State of Research, a Review of Sources and a new Approach", Mus 91 (1978) 45-86.

[47] Honigmann, *ib.* 147; crediamo che a questa lista sia da aggiungere anche Mylasa, soggetto che sarà in dettaglio affrontato altrove.

[48] Ch. Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity* (London, 1989) nn. 53-54 (pp. 87-93); per Asclepiodoto, filosofo-retore, cf. Zaccharia lo Scolastico, *Vie de Sévère*, ed. M.-A. Kugener, PO 2 (1907) 39-43; R. R. R. Smith, "Late Roman Philosopher Portraits from Aphrodisias", JRS 80 (1990) spec. 153-5. Per statuette, ceramica e lampade nella "north Byz. House" di Afrodisia, K. Erim, "Recent work at Aphrodisias 1986-1988", *Aphrodisias Papers. Recent work on architecture and sculpture* [*Jour. of Roman Archaeology*, Suppl. series 1], (Ann Arbor, Mi., 1990) 27. A Mileto, all'inizio del VI sec., si ha il caso illustre ed Esichio: cf. C. Mango, "L'attitude byzantine à l'égard des antiquités gréco-romaines", *Byzance et les images*, ed. A. Guillou et J. Durand (Paris, 1994) 100.

luogo. Esse furono costruite ed erette — fino ad un totale di novantasei — con grande cura e grande zelo sulle alte e scoscese montagne e nelle pianure, in tutti i luoghi ove esisteva il paganesimo. Dodici monasteri furono anche fondati in questi luoghi ove esisteva il paganesimo e dove giammai il nome di cristiano fu udito dall'inizio del mondo fino ad ora. Cinquantacinque chiese furono costruite a spese del tesoro pubblico (δημόσιον) e quarantuno a spese dei nuovi cristiani. Il vittorioso imperatore dette volentieri con abbondanza dal tesoro pubblico (δημόσιον) per mezzo della nostra umiltà vasi (utensili) d'argento (*simo*), i (paramenti di) lino, i libri ed (utensili? di) bronzo[49]

Per esercitare quanto di fatto accadde, Giovanni ed i suoi amici avevano tutto l'avallo imperiale: l'imperatore, ovviamente, richiedeva che la dottrina cristiana da impartire fosse quella di Calcedonia[50], il che è quanto dire: il kerygma cristologico doveva essere quello calcedoniense mediato tuttavia da linguaggio e mente siriaca.

---

[49] *Incerti auctori Chronicon Ps.-Dionysianum vulgo dictum*, ed. J.-B. Chabot, CSCO, *Syri* 53, ser. III, t. II, 77-8; per alcune varianti, cf. F. Nau, "Analyse de la seconde partie inédite de l'*Histore Ecclésiastique* de Jean d'Asie patriarche jacobite de Constantinople", ROC 2 (1897) 480-483, e *Pseudo-Dionysius of Teh-Mahre, Chronicle (known also as the Chronicle of Zuqnin)*, part III, ed. da W. Witakowski (Liverpool, 1996) 72-3. A parte la divergenza sul numero dei monasteri, chiese e sinagoghe distrutte, divergenza fra il racconto di Giovanni e quello offerto dalle *Vitae* (ed. E. W. Brooks, PO 18 [1924] 479), e tralasciando l'influenza e la scuola di pensiero create da Giuliano di Alicarnasso, si ricordi che v'erano monasteri in Caria attorno al 520: *The sixth book of the selected Letteres of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac version of Athanasius of Nisibis*, ed. E. W. Brooks, I, 10 (London, 1902) 198-213 [179-191); *Vie de Sévère* 43 (Atanasio, amico di Paralios, si mise anch'egli a convertire e battezzare pagani usando il suo monastero come logistico punto di riferimento).

[50] *Chronique de Michele le Syrien*, ed. J.-B. Chabot, II (Paris, 1901) 207 "ils furent instruits selon l'opinion de Chalcédoine, parce que le saint qui les convertissait (= Giovanni di Efeso) jugeait qu'il valait mieux qu'ils quittassent l'erreur du paganisme même pour le Chalcédonisme"). Ci sembra opportuno dubitare di questa trasparenza di intenzioni cosi come espressa da Michele il Siro. Su questo cf. S. Ashbrook Harvey, *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints* (Berkely, 1990) 82 e 99-100. Diverso, infatti, fu il risultato in Nubia: E. R. Hardy, *Christian Egypt. Church and People* (New York, 1952) 141-143; W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge, 1972) 297-303 e dello Stesso, "The Monophysites and the Transition between the Ancient World and the Middle Ages", *Atti dei Convegni Lincei 45: Convegno int. "Passaggio dal mondo antico al Medio Evo da Teodosio a Gregorio Magno"* (Roma, 1980) 358-360 (= Id., *Archaeology and History in the Study of Early Christianity*, Variorum Reptints [London, 1988] XVI, 358-360); A. Grillmeir, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2/4. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451* (Freiburg-Basel-Wien, 1990) spec. 272-282. La prima parte del racconto di Giovanni segue di pari passo le vicende rubricali dell'eucologio bizantino relative al battesimo. Altrove affronteremo la questione della missione "teologico-battesimale" dei monofisiti.

Pur nella ristrettezza di quanto conservato in affresco, crediamo di rinvenire in questa navata un cardine teologico della grande tradizione monofisita, altrimenti detto il *kerygma* dell'Emmanuele come annunzio fatto all'"elleno". Anzitutto l'immagine: per un monofisita, lontano dall'essere un ostacolo teologico, l'icona, qui l'immagine affrescata, è uno strumento cristologico[51], e, lungi, l'icona, d'essere finita in sè, pur se tecnicamente terminata, tocca al dinamismo del fedele portare a compimento — forse meglio dire "cercare di portare a compimento" — la completezza dell'icona-immagine[52]. La disposizione delle nostre immagini ad altezza d'uomo — esse stesse sono alte quanto un uomo — sottolineano il carettere viatorio della catechesi visiva: v'era un rapporto frontale del vedente e veduto, di ben altra fattura, proporzione ed intenzionalità rispetto ai programmi absidali[53]. Siamo ben lungi dall'aver sottomano un apparato segnico complementare per decodificare propriamente questi accenni semantici sparsi sul territorio cario; tuttavia, il testo presentato da una parte, e queste singolari note pittorico-teologiche dall'altra, possono ben rispondere alla richiesta e attuazione del dettame imperiale.

La decorazione della chiesa di Monastir Dağ

Ben poco s'è conservato della suppellettile e decorazione marmorea della chiesa[54]. Un piccolo frammento di colonnina (foto 62), alto 18 con un diametro di 8 cm, è stato recuperato ad ovest, nei pressi del nartece. Il capitellino si alza su una doppia modanatura tonda e si allarga in alto con una foglia fortemente stilizzata bilanceolata; forse serviva come supporto alla mensa dell'altare o era impiegato nel cancello. Ancora ad ovest si è trovato un frammento di catino marmoreo, di colore bianco, con

---

[51] A. Desreumaux, "La doctrine d'Addaï, l'image du Christ et les monophysites", *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, ed. da F. Boespflug et N. Lossky (Paris, 1987) 79.

[52] Processo altrimento detto da G. Dagron, "L'image de culte et le portrait", *Byzance et les images*, ed. da A. Guillou et J. Durand (Paris, 1994) 146.

[53] Diversa è la lettura teologica desunta dall'impaginazione che l'Emmanuele assumeva in Cappadocia: C. Jolivet-Levy, *Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords* (Paris, 1991) 158, 174 con n. 9, 196; cf. la lettura tardiva su questo tema fatta da G. Millet, *La Dalmatique du Vatican. Les élus images et croyances* (Paris, 1945) 61-81. Cf. N. P. Ševčenko, s. v. "Emmanouel", *The Oxford Dict. of Byzantium* I, 437-8; E. Lucchesi-Palli, s. v. "Christus", E/1, *Lexikon der Christ. Ikonogr.* I, 390-392.

[54] Si fece notare un pilastrino, probabilmente appartenente alla finestra absidale: La penisola di Alicarnasso, 150 e foto 35.

base circolare (diametro ca. 20 cm): non ci sembra ravvisare un modulo polilobato sui bordi[55] (foto 63). Della decorazione a fresco della chiesa[56] si è vista quella geometrica sullo stipite sud-est dell'abside centrale (fig. 19 e foto 64-65). Va anzitutto detto che tutti i frammenti appartengono ad una stessa maestranza, che è quella all'opera al tempo dell'edificazione della chiesa stessa. La costanza, infatti, dell'applicazione dell'arriccio e della stesura d'intonaco segue nell'edificio una perfetta regolarità in riferimento al modulo murario da decorare. Sugli stipiti (dell'abside, e quelli bassi dei pilastri), ove il muro usualmente si avvale di blocchi lisci e ben tagliati, lo spessore dell'arricio si mantiene in media sui 5 mm in quanto non v'erano da colmare i dislivelli quali si ritrovano su moduli a



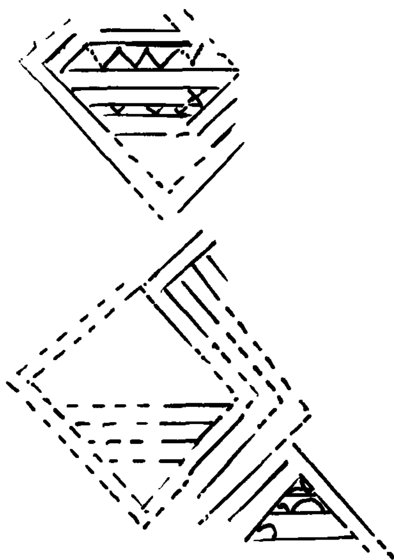


Fig. 19. Decorazione geometrica sullo stipite sud dell'abside

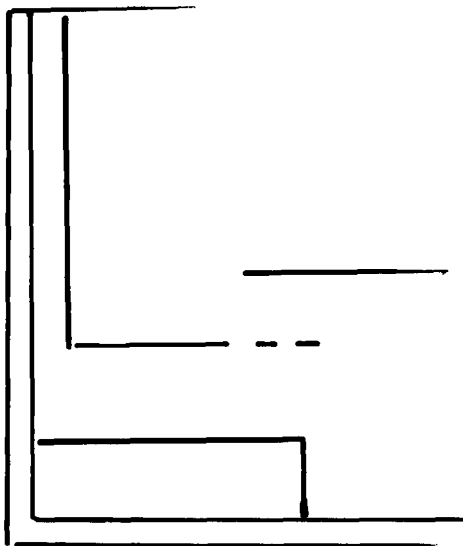


Fig. 20. Scansione del pannello decorativo sul pilastro della navata centrale

---

[55] Un catino polilobato, identificato come "Taufbecken", si trova nel museo di Selçuk (R. Pillinger, "Die christlichen Denkmäler von Ephesos", *Mitteilungen zur christ. Archäologie* 2 (1996) 52, foto 52. Anche in questa chiesa di Monastır Dağ, inoltre, si è trovato un notevole frammento di marmo iasio.

[56] Molti sono i frammenti di intonaco dipinto rinvenibili sui muri interni della chiesa: eccetto i casi che presenteremo, altri pezzi non aggiungono nulla di nuovo a quanto si dice.

muratura mista; l'intonaco, invece, varia dai 2 ai 4 mm, e si applica direttamente sull'arricio. L'arriccio è di colore grigio-biancastro, con inerti neri, pietruzze e calcare frantumato; l'intonaco, di colore bianco, molto fine e compatto, presenta pochi inerti. L'intradosso degli archi fra i pilastri[57], dove la muratura è mista, presenta la caratteristica degli intradossi di Tavşan: l'arriccio varia da 12 a16 mm, mentre l'intonaco non supera i 5 mm. In un'epoca difficile da precisare, gran parte dell'apparato pittorico della chiesa è stato coperto da uno strato di intonaco grigiastro spesso 15-20 mm.

Gli elementi decorativi conservatisi nella navata centrale sono essenzialmente due: decorazioni geometriche e croci. Le decorazioni geometriche si presentano in verità come delle vere *crustae* marmoree stese sia in modulo speculare[58], quasi a riproporre un pluteo o venature di un cipollino che incastonano squame[59], sia su una parete, a mo' di pannelli rettangolari rossi, gialli e verdi (foto 66). Le superfici così decorate erano circoscritte da bande rosse, larghe 4 cm, che correvano lungo i bordi degli archi, dei pilastri e degli stipiti. Il motivo speculare presentato nel nostro rapporto precedente correva lungo gli stipiti laterali dell'abside centrale (quella a nord conserva molto poco della primitiva decorazione), e ci rammenta la decorazione degli stipiti di Tavşan. I pilastri[60], invece, da quanto s'è conservato, propongono una parete a *opus sectile* costituita da lastre rettangolari policrome con dimensioni diverse (fig. 20).

L'affresco nell'abside sud resta non identificato. Il catino, alzato con muratura mista, presenta un arriccio di 5-10 mm e un intonaco che oscilla da 2 a 5 mm. Il frammento affrescato corre nella metà meridionale del catino, e conserva una lunghezza complessiva di ca. 120 cm raggiungendo un'altezza massima di 90. Sullo zoccolo dell'abside correva una banda pittorica di 5 cm: su di essa doveva essere impostata una decorazione che prevedeva forse un personaggio ammantato di rosso e

---

[57] Nell'arco sud-est, come nell'abside sud, sono evidenti tracce di fumo che hanno in seguito parzialmente coperto gli affreschi: l'ambiente dell'abside sud, quasi certamente, era divenuto luogo di ricovero per pastori.

[58] Cf. La penisola di Alicarnasso disegno 10 e foto 37; per la croce, *ib.* dis. 9.

[59] Incorniciato con doppia modanatura, il motivo a squame in rilievo si trova su un pluteo marmoreo bitinico: Y. Ötürken, *Forschungen im nordwestlichen Kleinasien. Antike und byzantinische Denkmäler in der Provinz Bursa*, *Ist. Mitt. Beiheft* 41 (Tübingen, 1996) 94, t. 13, 2.

[60] Anche il fronte degli archi era affrescato, e dal fronte partiva nell'intradosso lo spessore di arriccio-intonaco che richiama il processo analogo di Tavşan. Le superfici affrescate conservano dimensioni di 90 per 50; 70 per 40 cm.

giallo[61]. L'altro motivo, si diceva, è la croce: tutti gli intradossi degli archi avevano al centro dipinta in rosso una croce, le cui dimensioni raggiungevano in media 40 cm per l'asta orizzontale e 70 per quella verticale (ambo le aste terminavano con piedi a triangolo). Lo stato di conservazione di queste croci è vario: dal pessimo al discreto, e se in passato abbiamo riscontrato il motivo di croce latina (foto 67), quest'anno possiamo apportare una peculiarità tipologica di un certo interesse. Nel primo sottarco a sud-est, la croce mostra attaccati ai bordi esterni dell'asta orizzontale due pomelli ellissoidali posti perpendicolari fra di loro creando cosi una variazione insolita (fig. 21 e foto 68).

Una convergenza di *miliaria* anastasiani, che segnalano un voluto intervento sulla viabilità sotto questo imperatore[62], sembra che rifletta una tendenza imperiale di predilezione verso questo territorio. D'altro canto sappiamo che l'imperatore conobbe la forte personalità di Giuliano di Alicarnasso, quando costui ancora non dava una sferzata fortemente centrifuga al suo pensiero. Le fonti storiche monifisite, ancora, puntellano la Caria di VI secolo come luogo di un loro intervento pluridecennale — si pensi alla doppia fase di gerarchia monofisita. L'aver posto un punto interrogativo a capo di queste pagine indicava un'ipotesi di lavoro a cui l'analisi dei due monumenti ha cercato di rispondere attenendosi ai dati ogget-

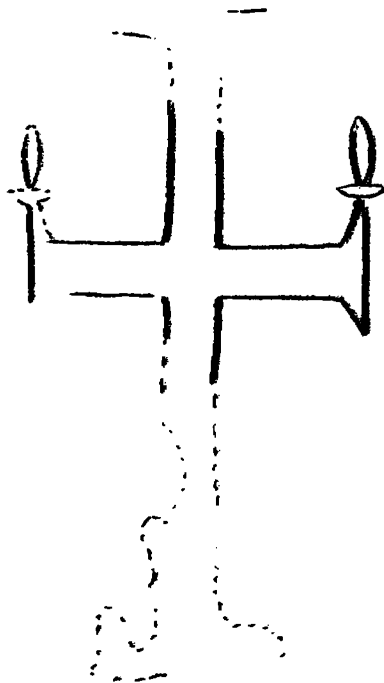


Fig. 21. La croce del sottarco

[61] Quanto resta è confusamente frammentario ed in pessimo stato di conservazione. Dato l'andamento dei bordi e pieghe oblique, optiamo nel vedere la parte inferiore di un manto.

[62] Va ad aggiungersi a questa prova epigrafica un inedito decreto di Anastasio, frammentario (rinvenuto nel 1996 a Aşağı mazı), che sottolinea ancora l'intervento imperiale sulla viabilità anche a sud-est di Alicarnasso, verso Alakışla e Keramos.

tivamente riscontrati. L'attenzione al territorio e ai suoi monumenti nella loro completezza, cura alla quale ci atteniamo, speriamo continui a dare nuovo materiale per allargare la conoscenza storica ed artistica di questa provincia.

P.I.O. Vincenzo Ruggieri, Franco Giordano

Federica Ciccolella

Three Anacreontic Poems Assigned to Photius*

It is a common opinion that Photius was not very interested in poetry. The number of poets mentioned and commented on in his *Bibliotheca* is insignificant if compared to that of the prose writers; the lack of literary value of the poetic compositions accredited to him is perfectly in accordance with his pragmatic personality.[1] Therefore it is not surprising that the three anacreontic poems on emperor Basil I published in 1843 under his name by Angelo Mai and Pietro Matranga[2] have seldom been in regard by scholars.

The first poem represents Basil I's praise of God for having chosen him as emperor of the Byzantines, and his prayer that God will protect the empire entrusted to him. In the second one, the Church praises Basil for having brought the disagreements among Christians to an end. Only the initial strophes of the third poem have been preserved; it is an encomium addressed to the emperor, as the title itself shows (ἐγκωμιαστικός, *scil.* λόγος or ὕμνος).

The study of these 'Photian' poems has been influenced by the negative evaluation of Karl Krumbacher, who defined them as totally lacking in poetic value,[3] as well as by Theodor Nissen's doubts on their authenticity. According to the latter, the poems were nothing but school-exercises handed down under Photius' name because of the reference to emperor Basil.[4]

---

* This article is an expanded version of the paper 'Legends on Basil I in three anacreontic poems assigned to Photius' read at the Third Meeting of the International Society for the Classical Tradition (Boston University, 8-12 March 1995). I wish to thank Stephen Reinert, Henry Maguire, and especially Father Robert Taft, for their useful suggestions.

[1] See B. Baldwin, "Photius and Poetry", *Byzantine and Modern Greek Studies* 4 (1978), 9-14. A few liturgical poems are also attributed to Photius: a *sticheron* for the feast of St. Methodius (June 14) and some canons, according to J. B. Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*, I, 2, Parisiis 1876, 438. A canon for St. John the Evangelist has been recently published and assigned to Photius by K. A. Manaphis, in *Μνήμη ἁγίων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μεγάλου Φωτίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου* (14-17 Ὀκτωβρίου 1993), Thessaloniki 1994, 493-565.

[2] *Spicilegium Romanum*, vol. 9, Romae 1843, 739-743.

[3] *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897, 230.

[4] "Die byzantinischen Anakreonteen", *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie*

Likewise their historical value must still be determined. In his abundantly documented study on the sources on Basil I, Gyula Moravcsik limits himself to mentioning the three poems without any further analysis.[5] They were recently taken into consideration by Athanasios Markopulos as a mean to demonstrate Photius' authorship of the anonymous poem on Basil I written in the *codex Laurentianus gr. IX 23*.[6]

The present study is an attempt to solve the difficult questions of the authorship, chronology, and reliability of the three 'Photian' poems, with a view to an evaluation of these texts as historical sources on Basil I.

The three anacreontics are handed down by only one manuscript, *codex Vaticanus Barberinianus gr. 310* (formerly *246*), copied in Constantinople in the late 10th century,[7] and containing an anthology of Byzantine anacreontic poems from the 5th century to the beginning of the 10th.[8] A comparison between the content of the manuscript and the index written by a later hand on its first seven pages reveals that only a small part of the original collection remains.[9]

The anthology was initially composed of two sections. The first one included anacreontic poems (Ἀνακρεόντια) written according to the norms of ancient prosody. The second one, entitled Ἀλφαβητάρια ἕτερα διαφόρων ποιητῶν ("other alphabetic poems of various poets"), most likely consisted of poems in seven- or eight-syllable verses based on tonic accent, which rhythmically imitated the ancient anacreontics. Almost the entire second part is now lost: only five poems, out of the original eighty, have been preserved. In addition to the above-mentioned three 'Photian' anacreontics, two compositions in seven-syllable verses remain. They were written by a *protoasekretis* Cristophoros, who praises Basil I for

---

des Wiss., phil.-hist. Abt. 1940, H. 3, 72 ("daß der Patriarch in Wirklichkeit ἐκ προσώπου des Kaisers gedichtet haben sollte, ist schon an sich unwahrscheinlich").

[5] "Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I", DOP 15 (1961), 62-63 (hereafter 'Sagen').

[6] "An Anonymous Laudatory Poem in Honor of Basil I", DOP 46 (1992), 226-227. See also below note 29.

[7] An accurate analysis of the manuscript has been done by M. L. Agati, "Su due manoscritti in bouletée *élancée*", Byz 54 (1984), 615-625. See also C. Gallavotti, "Note su testi e scrittori di codici greci", RSBN n.s. 24 (1987), 31 ff. (hereafter "Note").

[8] The latest poem is most likely Leo Choirosphaktes' composition for the wedding of Constantine VII Porphyrogenitus with Helen Lecapena, celebrated in 919 (fols. 86r-88r).

[9] The index was published by P. Matranga, *Spicilegium Romanum*, vol. 4, Romae 1840, XXXVI-XL, and recently republished by C. Gallavotti, "Note", 35-42.

having achieved the conversion of the Jews in the Byzantine empire.[10]

During the first half of the 17th century, when the manuscript was already in its present condition, a copy of it was made in Italy, *codex Vaticanus Barberinianus gr. 490* (formerly *319*). The new manuscript faithfully reproduced the text, including its errors; it merely touched up the writing in some points.[11]

Despite some evident errors, the text established by Mai and Matranga has never been questioned; on the contrary, it has constituted the basis for all the subsequent editions. The poems were reprinted in Migne, *Patrologia Graeca* 102, with slight variations — mostly corrections of misprints. In 1871 Wilhelm von Christ and Matheus Paranikas included the first poem in their anthology of Greek religious poetry; they modified the text in some points by conjecture, often arbitrarily changing the data offered by the manuscript tradition.

The following abbreviations will be used in the *apparatus criticus*:

B	*cod. Vat. Barb. gr. 310* (saec. X ex.)
C	*cod. Vat. Barb. gr. 490* (saec. XVII)
Ma.	P. Matranga in A. Mai, *Spicilegium Romanum* IX, Romae 1843, 739-743
Mg.	Migne, *Patrologia Graeca* CII, 577-584
Chr.	W. v. Christ - M. Paranikas, *Anthologia Graeca carminum Christianorum*, Lipsiae 1871, 50.[12]

[10] First edition by P. Matranga, *Anecdota Graeca e manuscriptis Bibliothecis Vaticana, Angelica, Barberiniana, Vallicelliana, Medicea, Vindobonensi deprompta*, Romae 1850, 667-670; reprinted in PG 117, 1179-1182.

[11] See C. Crimi, *Michele Sincello. Per la restaurazione delle venerande e sacre immagini* (Accademia dei Lincei, Suppl. Boll. Classici nr. 7), Roma 1990, 13 f.

[12] The *apparatus* does not include the errors of *codex Barberinianus 310* due to iotacism, the peculiar errors of *codex Barberinianus 490*, and the misprints of Matranga-Mai's edition. Photius' epistles are quoted from the edition of B. Laourdas and L. G. Westerink, *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, voll. I-III: *Epistularum pars prima, secunda, tertia*, Lipsiae, Teubner, 1983-1985 (hereafter L.-W.), and Photius' homilies from the edition of B. Laourdas, *Φωτίου Ὁμιλίαι*, Thessaloniki 1959 (hereafter L.).

The following is a list of orthographic peculiarities and errors of *codex* B, with the quotation in parentheses of the changes and corrections made in *codex* C:

I. 1 χιλέων, 4 σύ, 14 ἐργάζει, 16 βουλήση (-σει), 19 ὅτ' ἄν, 25 ἤγηρας (ἤγειρας), 36 βάρει (βάρη), 38 πνωῆς (πνοῆς), 49 ὑπεῖρχον (-ῆρχον), 51 ἀλλῶ, 53 ὄντος, 70 ηρετήσω, 74 εἰκονημένα (ἠκον-), 81 οἰκτεῖρμον, 93 ὁ;

II. 6 γνῶται (γνῶτε), 14 βραχίωνα, 16 ἐπειρμένην, 17 χωρείας (χορείας), 22 κηνύραν, 30 ἐνοίκω (ἐν οἴκῳ), 53 ξενίζη, 58 χωρός (χορός; cp. 62 and 85), 62 χωροστατοῦντες, 70 ἐπέρου (ἐπαίρου), 72 Σωλομῶν (Σολομών), 90 αἰρίζειν;

III. 18 περὶ θάλπων, 19 ἐπινομάς (ἐπὶ νομάς), 21 κράτητε.

I
ΦΩΤΙΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ

ὕμνος ὡς ἐκ προσώπου Βασιλείου δεσπότου. Ἦχος α΄.

Ἀπὸ χειλέων ὕμνον
προσφέρω σοι τῷ Κτίστῃ,
ἀπὸ καρδίας βάθους
σοὶ δόξαν ἀναπέμπω.

Βάθος σου τῆς σοφίας,
κριμάτων τὰς ἀβύσσους,
τίς λόγος ἐξυμνήσει,
δέσποτα τῶν ἁπάντων;

Γλῶσσα δὲ πῶς ἐξείποι
τὸ σόν, ὕψιστε, κράτος,
ὦ βάθος, ὦ σοφία,
νικῶσα πάντα λόγον;

Δυνάμει ἀσυγκρίτῳ
θαυμάσια ἐργάζῃ,
οὐδὲν δέ σου τῇ θείᾳ
ἀνθίσταται βουλήσει.

Ἐξίσταμαι, καὶ θάμβους
πληροῦμαι τὴν καρδίαν,
ὅταν σῆς δυναστείας
τὰ ἔργα ἐννοήσω.

Ζητεῖν οὐκ ἐξαρκεῖ μοι
διάνοια τὸ θαῦμα,
τὸ ὕψος τοῦ ἐλέους,
χαρίτων σου τὸν πλοῦτον.

Ἤγειράς με ἐκ λάκκου,
κύριε, κατωτάτου,
δυναστῶν δὲ ἐν μέσῳ
ἔθηκας τοῦ λαοῦ σου.

I 3 Iu. 8. 14 **5** Rm. 11. 33 **6** cp. Ps. 35 (36). 6 **14** cp. Ps. 71 (72). 18; 76 (77). 14 **15-16** Rom. 9. 19 **18** Jo. 16. 6 **24** Eph. 1. 7 **25-26** Ps. 39 (40). 2; 87 (88). 6 **27-28** Ps. 47 (48). 9

I *Inscr.* ὡς B et vetus index codicis: om. edd.

Θεέ, δέσποτα πάντων,
κύριε τοῦ ἐλέους,
τίς λόγος ἐξαρκέσει
πρὸς σὴν δοξολογίαν;

Ἰδὼν ὁ βλέπων πάντα
ταπείνωσιν καὶ πόνον
ἐμῆς καρδίας, λύεις
κακώσεων τὰ βάρη.

Καθάπερ μόνος οἶδας
πνοῆς ὁ πάσης κτίστης,
ὁ ἐκ μητρὸς κοιλίας
ὑπάρχων σκεπαστής μου,

Λίθῳ τὴν κεφαλήν μου
ἐκόσμησας τιμίῳ,
ἔδειξας βασιλέα·
καὶ ἄρχοντα λαοῦ σου.

Μεγαλύνω σου, Σῶτερ,
τὴν θείαν δυναστείαν,
ὅτι ὡς δυνατός μοι
εἰργάσω μεγαλεῖα.

Νεώτερος ὑπῆρχον
ἐν τέκνοις τοῦ πατρός μου,
ἀλλ', ὢ σου τῶν θαυμάτων,
ἀνέδειξας δεσπότην.

Ξενίζει πᾶσαν ὄντως
διάνοιαν τὸ θαῦμα·
καὶ ξένον γὰρ ὑπάρχει
ὡς ἔργον δεξιᾶς σου.

Ὁ πρὶν γενέσθαι πάντα
ὥσπερ παρόντα βλέπων,
ὁ πάντων βασιλεύων,
ἐπάκουσον φωνῆς μου.

34 Ps. 24 (25). 8 **39-40** Ps. 70 (71). 6 **41-42** Ps. 20 (21). 4 **45-48** cp. Lc. 1. 46 sqq. **49-50** Ps. 151 (extra numerum). 1 **57-58** cp. Dan. 13.42 (Vulg.) **60** Gen. 27. 13

Πορεύεσθαι εὐθεῖαν
τῶν ἐντολῶν σου τρίβον
εὐδόκησον ὁ πρίν με
γενέσθαι ἀφορίσας.

Ῥομφαίᾳ καθοπλίσας
τῆς σῆς δυνάμεώς με,
ἐχθροὺς τοὺς ἀοράτους
ἐνίσχυσον τροποῦσθαι.

Σοφία, θεῖε λόγε
πατρός, ὃν ᾑρετίσω
δουλεύειν σοι φυλάττων,
ἐπώνυμον λαόν σου,

Τὰ βέλη τοῦ λαοῦ σου
ἠκονημένα δεῖξον
πηγνύμενα καρδίᾳ
ἐχθρῶν σου βασιλείας.

Ὑπὲρ ἧς τὸ σὸν αἷμα
ἐκένωσας, Σωτήρ μου,
ἁγίαν ἐκκλησίαν
ἀκύμαντον συντήρει.

Φιλάνθρωπε, οἰκτῖρμον,
ἣν ἔδωκας εἰρήνην
τοῖς θείοις ἀποστόλοις,
παράσχου τῷ λαῷ σου.

Χάριν, ἣν ἐπηγγείλω
τοῦ Πνεύματος παρέξειν,
κατάπεμψον ὡς πλάστης
ἁπάντων καὶ δεσπότης.

Ψυχῇ ὡ<ς> ἂν μιᾷ σε
καὶ γνώμῃ καὶ καρδίᾳ

61-62 Ps. 26 (27). 11; 118 (119). 35 **63-64** Gal. 1. 15 **65** cp. Ps. 16 (17). 14 **70** cp. Mt. 12. 18 **73-74** Ps. 44 (45). 5 **82** Jo. 14. 27 **85-86** cp. Joel 2. 28-32: Act. 2. 17-21 **87-88** cp. Gen. 2. 7,8,15,19; Is. 64. 8 (7) (Aq. et Th.); Jer. 10. 16; 28 (51). 19 **89-90** cp. Act. 4. 32

71 φυλάττων B: φύλαξον Ma., φυλάξου Nissen. **80** ἀκύμαντον scripsi, cp. Es. 3. 13: ἀκοίμαντον B, ἀκίνητον Ma. | **87** ὡς B: ὢ Ma., ὁ Chr. | **89** ὡ<ς> ἂν μιᾷ σε scripsi: ὦ ἂν μιᾶ σε B, ὢ ἂν μιᾷ σε C, ὢ ἂν μιᾷ σου Chr. ("aut ὢ τάν aut ὦνα poeta scripsisse videtur") | **90** γνώμῃ (-η) B: γνώσει Ma.

ἀπαύστως εὐλογοῦμεν
τὴν θείαν βασιλεῖαν.

Ὦ πάντων βασιλεύων.
τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω,
εἰς σὲ πᾶσαν ἐλπίδα
οἶδας ὡς ἀνεθέμην.

Σὺ οὖν ὡς κτίστης πάντων
Θεὸς καὶ βασιλεύς μου
ὃν ἔδωκας λαόν μοι
τῇ δεξιᾷ σου ἄγοις.

II

ΦΩΤΙΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ

ὕμνος ἐκ προσώπου τῆς ἐκκλησίας εἰς Βασίλειον
τὸν φιλόχριστον βασιλέα. Ἦχος α΄.

Ἀκουτισθῶμεν πάντες
τῆς βασιλίδος νύμφης,
Χριστοῦ τῆς ἐκκλησίας
μυστικῶς ὑπαρχούσης.

Βουλὴν ὑψίστου μένειν
εἰς τὸν αἰῶνα γνῶτε,
βουλὰς δὲ τῶν ἀνθρώπων
τὸ βέβαιον οὐκ ἔχειν.

Γενεὰ ἐπαινέσει
τὴν σὴν μεγαλωσύνην,
καὶ γενεὰ λαλήσει
σῶν ἔργων τὰς δυνάμεις,

Διδοὺς συντετριμμένοις
βραχίονα καὶ κράτος,
καὶ κατασπῶν ἐδάφει
ὀφρὺν τὴν ἐπῃρμένην.

94 Ps. 72 (73). 28; cp. I Ti. 1. 1 **98** cp. Jo. 20. 28.

II 1-2 cp. Ps. 44 (45). 9; Jo. 3. 29 **5-6** Ps. 32 (33). 11 **9-12** Ps. 144 (145). 4 **13-14** cp. Ps. 88 (89). 13; Is. 51. 5; Lc. 1. 51 **16** cp. Eur. fr. 1040. 3 N.[2]

93 ὁ B, corr. Chr. **97-100** ab interpolatore additos esse perperam con. Chr **II** *Inscr.* φιλόχρ(ιστον) βασιλ(έα) B : δεσπότην vetus index cod.

Ἐξάρχου τῆς χορείας,
Δαυίδ· τίς ἐξαγγείλῃ
τὰς δυναστείας ᾄδων
τὴν αἴνεσιν κυρίου;

Ζήτησον μελῳδούς σου
συγκρούειν τὴν κινύραν·
ἡμέρα ἑορτῆς γὰρ
ὑπάρχει τοῦ δεσπότου.

Ἡ πρὶν ἀλγυνομένη
τῷ σπαραγμῷ τῶν τέκνων,
τὴν ἕνωσιν τὴν τούτων
φαιδρῶς πανηγυρίζω.

Θυγατέρες παρθένοι,
νεάνιδες, ἐν οἴκῳ
ζητήσατε ᾀδούσας
τοῦ πάντων βασιλέως.

Ἰδοῦ με ὥσπερ ἄλλον
οὐρανὸν ἐξαστράπτειν,
ὡς ἀστράσι τοῖς τέκνοις
καλλύνων ὁ δεσπότης.

Κατάπαυσον τὸν κόπον,
ἡνίοχε ἡμέρας·
ἀνέτειλεν γὰρ ἄλλος
ἥλιος εἰς τὸν κόσμον.

Λύχνον τὸν θεῖον πᾶσιν
ἐν μέσῳ τῆς λυχνίας
ὁρῶντες δᾳδουχοῦντα,
λαὸς Θεοῦ εὐφραίνου.

Μεγαλύνωμεν ἅμα,
αἰνέσωμεν βοῶντες,
ἡ ἀλλοίωσις αὕτη
δεξιὰ τοῦ ὑψίστου.

17 cp. Photius, *hom.* 18. 5 **18-19** Ps. 105 (106). 2 **21-22** cp. I Reg. 16. 23 **29-31** cp. III Reg. 1. 2 **32** cp. Act. 10. 36. **41-42** Sap. Sir. 26. 17 **44** cp. Ps. 84 (85). 6 **47-48** Ps 76 (77). 10

18 ἐξαγγεῖλῃ scripsi: ἐγγεῖλει B, ἐξαγγέλλει Ma. | **35** ὡς B: τοῖς Ma. | **48** δεξιὰ **B** : δεξιᾷ

Ναὶ δή, καὶ βασιλέως
κεφαλῇ τῇ ἁγίᾳ
τοῦ λόγου ἐξ ἀνθέων
διάδημα πλεκέσθω.

Ξενίζει με, ὦ ἄναξ,
ἡ σύνεσις ἐκείνη,
τὰ ἔργα σου τὰ θεῖα
τῶν σοφῶν βουλευμάτων.

Οὐκ ἔτι στασιάζει
τῶν τέκνων ὁ χορός μοι·
βαθεῖα γὰρ εἰρήνη
τῆς σῆς βλύζει σοφίας.

Παστάδα νῦν τὴν θείαν
ὁμοῦ χοροστατοῦντες,
κύκλῳ μου τῆς τραπέζης
παρέστηκε τὰ τέκνα.

Ῥωμαίων μέγα γένος,
ἔντεινε καὶ εὐφραίνου,
ἰσχύϊ καὶ συνέσει
τοῦ σοφοῦ βασιλέως.

Συστέλλου καὶ μὴ μέγα
ἐπαίρου τῇ σοφίᾳ,
τὸν ἡμέτερον βλέπων,
Σολομών, βασιλέα.

Τὸ συμπαθὲς καὶ πρᾷον
ὁρῶν τοῦ βασιλέως,
τὸ ὕψος τῆς ἀγάπης,
Δαυὶδ συνευφραινέσθω.

Ὑπέκστητε οἱ ἄλλοι
βασιλεῖς τοῦ Ἰούδα,
οὐ δύνασθε ἡλίῳ
ἐρίζειν οἱ σπινθῆρες.

59 IV Macch. 3. 20 **61** cp. Photius, *Ep.* 174. 270 s. **63-64** Ps. 127 (128). 3 **66** cp. Ps. 44 (45). 4 **70** Pr. 3. 5 **77-78** Sap. Sir. 49. 4

58 μοι **B** : μου Nissen

Φοβερὸς πολεμίων
  ὁ μέγας Κωνσταντῖνος,
  ἀλλ' ὅρα βασιλέως
  τὸ πλῆθος τῶν τροπαίων.

Χορὸν τίς καθορῶν δὲ
  βλαστῶν τῶν θεοφύτων
  τὴν τερπνὴν βασιλίδα,
  εἰς ἅμιλλαν προέλθοι;

Ψυχῆς δὲ τῷ ὡραίῳ
  ἐρίζειν τίς τολμήσει,
  τῶν ὅσους βασιλέων
  ὁ ἥλιος ἐπεῖδεν;

Ὦ ἄγαλμα σοφίας,
  καλλώπισμα εἰρήνης,
  ἀγλάϊσμα τῶν σκήπτρων,
  ἔντεινε καὶ εὐφραίνου.

III

Ἐγκωμιαστικὸς εἰς Βασίλειον τὸν φιλόχριστον δεσπότην.
Ἦχος πλάγιος β'.

Ἀπὸ λογικῶν λειμόνων
  σοφίας λάβωμεν ἄνθη,
  ἵνα τοῦ σοφοῦ δεσπότου
  τιμίαν στέψωμεν κάραν.

Βασιλεῦ κράτιστε, χαίροις
  οἰκουμένης ὄμμα θεῖον,
  τῶν ἀνάκτων <εἶ> ἡ δόξα,
  τῶν βασιλέων τὸ θαῦμα.

Γένος τὸ μέγα Ῥωμαίων,
  ἡ Χριστοῦ κληρονομία

9-10 III Reg. 8. 51; Ps. 134 (135). 12; 135 (136). 22

85 χορόν C : χωρόν B, χῶρον Mg. | τίς B: τις Ma. | **86** βλαστῶν scripsi: -όν B | **89** τῷ ὡραίῳ Ma.: τὸ ὡραίω B, τὸ ὡραῖον C.

III Hoc carmen perperam Photio tribuit Ma. | *Inscr.* ἐγκωμιαστικός B : -όν Matranga (*Spic. Rom.* IV). | **7** εἶ suppl. Gallavotti (*Riv. St. Biz. Neoell.* 1987, 66)

ἐδόθη νῦν, βασιλεῦ, σοι
κατὰ τὴν θείαν καρδίαν.

Διὸ κροτεῖτε τὰς χεῖρας,
τὸν στεφοδότην ὑμνεῖτε,
καὶ τὸν δεσπότην στεφάνοις
ἐπαίνων κατακοσμεῖτε.

Ἔαρι τῆς σῆς σοφίας
τὸ ποίμνιον περιθάλπων
ἐπὶ νομὰς τούτους ἄγων
τὰς ζωηφόρους ἰθύνῃς.

Ζηλωτά, κράτιστε ἄναξ
(reliqui versus desunt)

13 Ps. 46 (47). 1 **17-20** cp. Ps. 22 (23).

15 τόν *om.* Ma. | **21** om. Ma.

TRANSLATION

I

PHOTIUS THE PATRIARCH

Hymn as in the person of the emperor Basil. First tone.

From my lips I offer a hymn to You, the Creator; from the depth of my heart I glorify You.

The profundity of Your wisdom, the abyss of Your judgement: what words could extoll them, o Ruler of all things?

And how could any tongue describe Your strength, o You who are in the Highest, o Depth, o Wisdom overcoming every word?

With incomparable power You perform wonders, and nothing can withstand Your divine will.

I am astonished and my heart is filled with wonder, when I reflect upon the works of Your power.

My intelligence does not suffice for investigating Your marvel, the sublimity of Your mercy, the wealth of Your graces.

You raised me, o Lord, from the deepest chasm, and placed me amidst the rulers of Your people.

O God, Ruler of all things, Lord of mercy, what words will suffice to glorify You?

You, who see everything, perceiving the baseness and the suffering of my heart, dissolve the weight of my afflictions.

As only You can, the Creator of every spirit, You, who were my protector from the time I was in my mother's womb,

With a precious gem You adorned my head, and showed me as the emperor and leader of Your nation.

O Saviour, I magnify Your divine sovereignty, since You, the Powerful one, made for me magnificent things.

I was a mere youth, one of my father's sons, but — o Your wonders! — You designated me as sovereign.

This wonder truly astonishes every mind; it is indeed as astonishing as a work of Your right hand.

You, who see all things as present before they happen; You, who rule over all things, give ear to my voice:

Let me walk on the straight path of Your commandments, You, who chose me before I was born.

Equipping me with the sword of Your power, strengthen me, so that my invisible enemies may be defeated.

O Wisdom, o the Father's divine Word, watching over the nation called after You, which You chose as Your slave,

Show the sharpened arrows of Your nation driven into the heart of the enemies of Your kingdom.

Keep without storms the Holy Church, o my Saviour, for which You shed Your blood.

O Benevolent, Merciful, present to Your people the peace You gave to Your divine apostles.

Send down the grace of the Holy Spirit, which You promised to give, since You are the Moulder and the Lord of all things.

As with a single soul, mind and heart, unceasingly we bless the divine kingdom.

O You, who rule over all things on heaven and on earth: You know that I placed all my hopes in You.

May You, then, as the Creator of all things, my God and my Emperor, lead with Your right hand the people You entrusted to me.

II

PHOTIUS THE PATRIARCH

Hymn in the person of the Church to the Christ-loving emperor Basil.
First tone.

Let us all listen attentively to the royal bride, the Church of Christ, which exists according to the divine mysteries.

"Know that the will of the Highest endures forever, while the plans of men have no firmness.

A generation will praise your greatness, a generation will speak of the manifestations of power in your deeds,

Since you lend the oppressed your arm and your strength, and cast to the earth the upturned brow.

Direct the choir, o David; who will express the mighty deeds of our lord, while singing his praise?

Look for singers to make your harp vibrate, for this is the day of the sovereign's feast.

I, once grieved by the dispersal of my sons, cheerfully celebrate their reunion.

Virgin daughters, young women: look for those who will sing in the house of the King of all things.

See that I shine like another firmament, since you, the lord, are beautifying me with your children, similar to stars.

End your labor, o day's charioteer, since another sun rose in the universe.

Seeing the divine light burning like a torch for all in the middle of the lamp, you, the people of God, be glad.

Let us together magnify and praise him crying: 'this change is wrought by the right hand of the Highest'.

Indeed, a diadem of flowers of words be woven on the emperor's holy head.

Your famous intelligence and the divine effects of your wise decrees astonish me, o sovereign.

The chorus of my sons no longer rises against me, for a deep peace flows from your wisdom.

Now my sons, surrounding all together in a chorus the divine bridal chamber, have arranged themselves in a circle about my altar.

O great Roman people, lend your ear and rejoice in the strength and sagacity of your wise emperor.

Abase yourself, and do not be too elated at your wisdom, o Solomon, looking at our emperor.

Seeing the sympathy and mildness of our emperor, the sublimity of his charity, let David share my joy.

Stand aside, you, other kings of Judas: you, the sparks, cannot contend with the sun.

The great Constantine was the terror of his enemies; but look at the great number of our emperor's trophies.

And who, observing the chorus of the shoots planted by God, the delightful empress, would move forward to fight?

And who, among the sovereigns which the sun looked down on, would dare to contend with the beauty of his soul?

O exalted image of wisdom, ornament of peace, splendor of the sceptres, lend your ear and rejoice".

III

Encomiastic poem for the Christ-loving emperor Basil.
Second plagal tone.

From the meadows of rhetoric we will pluck flowers of wisdom, so that we may crown the honorable head of our wise sovereign.

Hail, o most powerful emperor, divine eye of the world: you are the glory of sovereigns, the wonder of emperors.

The great Roman people, the inheritance of Christ, has now been given to you, o emperor, by the favor of the divine heart.

Therefore clap your hands, celebrate in a hymn Him who gives the crown, and adorn the lord with garlands of praises.

Warming your flock with the spring of your wisdom, you will guide and lead it to life-bringing pastures.

Enviable things, o mighty lord ....

In the index to the manuscript, only the poems of the first section are quoted under the name of their authors; those of the second part are listed as anonymous.[13] Their authors are mentioned, however, on the right upper margin of the pages where the extant texts are written. The words Φωτίου πατριάρχου are clearly legible at the beginning of the first and second poem (fols. 114ʳ and 116ᵛ), while there is no name at fol. 119ʳ, where the third one begins. Therefore it was the first editors who assigned it to Photius, perhaps because of its similarity in content with the other two.

The very few lines preserved of the third poem do not allow to come to a conclusion. However, as evident from lines 9-11 and 14, the poem may be related either to Basil's coronation as Michael III's co-emperor after Bardas' death, on May 26, 866, or to his access to power after Michael III's death, in September 867. Basil was not crowned again when he became sole emperor. At any rate, the third and the fifth stanzas of this poem show some similarities to the song in praise of the emperor which, according to Constantine Porphyrogenitus' *De cerimoniis aulae Byzantinae* (II 102 Vogt), was performed during the solemn banquet (κλητώριον) following his coronation. The adverb νῦν, "now", on line 11, suggests that the event was very recent when the poem was written.[14]

---

[13] Nevertheless some poems (mostly κατανυκτικά, "compunctional poems") of this section are explicitly credited in the index to emperor Leo VI. See C. Gallavotti, "Note", 40 nrs. 93-123, 42 nr. 155, and the commentary at 52 f.

[14] The term στεφοδότης, "giver of the crown", mentioned on line 14 appears in the acclamations addressed to the newly-elected Caesar (quoted in *De cerimoniis*, II 30-31

As for the other two poems, it must be said that there are basically no elements which may either confirm or reject the attribution to Photius. First of all, there is no stylistic evidence. The language is very conventional: it is a mixture of classical Greek with Biblical allusions and quotations, a commonplace in Byzantine poetic compositions. Much more remarkable is the relationship of these poems to rhetorical exercises. As evident from their titles (ἐκ προσώπου), they are *ethopoiiae*, and therefore belong to the *progymnasmata* typically cultivated in the schools of rhetoric. But even in this case, there would be no reason to deny the authorship of such poetry to the Patriarch Photius. Rhetoric was essential in the education of every learned Byzantine. Even Symeon Metaphrastes and John Geometres could indulge in such 'trifles', as pointed out by Ihor Ševčenko when commenting on the four poems contained in the Madrid manuscript of John Scylitzes' *Chronicle*.[15] Nor is there any ground for rejecting the datum offered by the manuscript. The index to the Barber-

Vogt), and refers to the reigning emperor and his wife (τῆς δεήσεως ἡμῶν εἰσήκουσαν οἱ στεφοδόται, εὐφράναντες τὸν λαὸν αὐτῶν μεγάλως ... εὐδοκίᾳ τοῦ στέψαντος ὑμᾶς, εὐεργέται). In his letter 98, written to the emperor during his exile, Photius claims that Basil and his wife Eudocia Ingerina were anointed by his own hands with the χρῖσμα τῆς βασιλείας (I 136. 105 f. L.-W.). Most sources confirm that Basil received the crown from Photius and Michael III: *e.g.* Symeon Magister (43, 679. 15-17 Bekker, *CSHB*, Bonn 1838), the anonymous continuator of George the Monk (30, 832. 20 – 833. 6 *ibid.)*, Leo the Grammarian (246. 16 - 247. 2 Bekker, *CSHB*, Bonn 1842); etc. Pictorial images offer an idealized representation of the episode: in a miniature fol. C^v of *codex Parisinus gr. 510*, Basil is crowned by the archangel Gabriel (cp. I. Kalavrezou-Maxeiner, "The Portraits of Basil I in Paris. gr. 510", JÖB 27 [1978], 22). However, the term στεφοδότης most likely refers to God (cp. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, *s.v.*), as suggested also by the following verb ὑμνέω. From the 5th century to the end of the Byzantine empire the coronation of an emperor was merely considered the official sanction of God's will: an emperor crowned by the patriarch of Constantinople at Hagia Sophia was actually crowned by God. See *e.g.* O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Rechtsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938, repr. Darmstadt 1956, 34 ff., 158 ff.; H. J. Magoulias, *Byzantine Christianity: Emperor, Church, and the West*, Chicago 1970, 8 ff.; A. Michel, "Die Kaisermacht in der Ostkirche (823-1204)", in *Das byzantinische Herrschenbild*, ed. by H. Hunger, Darmstadt 1975, 206-225; P. Yannopoulos, "Le couronnement de l'Empereur à Byzance: rituel et fond institutionel", Byz 61 (1991), 71-92. The same idea occurs several times in the first poem, for example in lines 27-28 and 43-44.

[15] "Poems on the Deaths of Leo VI and Constantine VII in the Madrid Manuscript of Scylitzes", DOP 23-24 (1969-1970), 185-228 (esp. 222 and note 73). The second of these poems is an *ethopoiia*, entitled τίνας λόγους εἶπε Λέων ὁ βασιλεὺς τελευτῶν. The second section of the Barberini manuscript contained at least two other *ethopoiiae* referring to the Macedonian dynasty: τίνας εἶπε λόγους Βασίλειος βασιλεὺς τελευτήσαντος Κωνσταντίνου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, and τίνας ἂν εἶπεν λόγους τελευτῶν Λέων ὁ βασιλεύς (which might be identified with the poem of the Madrid manuscript, according to C. Gallavotti, "Note", 59).

ini anthology shows that its second part included mostly poems referring to events dated to the reign of Basil I (867-886) and Leo VI (886-912); a comparative palaeographical analysis has dated the writing of this section to the end of the tenth century.[16] At that time, the texts contained in this part were still very recent, and it is hard to believe that there would have been any room for falsifications. Moreover, the Barberini manuscript is usually reliable with regard to the authorship of its poems, as demonstrated by the cases in which the same texts appear in other manuscripts.[17]

All three poems — including the fragmentary third one — are written in quatrains of tonic verses with the penultimate syllable accented. The initial letters of each quatrain collectively constitute an achrostic alphabet. Such a pattern is relatively common in Byzantine religious hymnography. But the relationship to hymnography is revealed also by the fact that the first and second poem are each entitled "hymn" (ὕμνος), as well as by the musical tone (ἦχος) indicated in the titles. These connections suggest that the poems could be sung as hymns, and therefore performed on special occasions and for a broad audience. It is difficult to determine whether this actually happened. The poems might be occasional verses for the emperor, created by Photius in the solemn form of hymns in order to make his homage more significant, perhaps because such a form was familiar to him (see above, note 1).

However, there are other aspects of these poems which hint at a performance. The relation to religious hymnography is also evident from their language, which is full of Biblical quotations, especially from the Psalms. Sometimes the same quotations may be found in the imperial acclamations, as recorded in Constantine Porphyrogenitus' *Book of Ceremonies*. This is the case, for example, of the theme of God's right hand, which occurs in the first poem, on lines 55-56. It refers to Psalm 117 (118). 15 ἡ δεξιὰ κυρίου ἐποίησε δύναμιν, echoed also in *De cerimoniis* I 5. 50 Vogt: ἐποίησε δύναμιν ἡ δεξιὰ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, "the right hand of our God

---

[16] M. L. Agati, "Postilla al Barberiniano gr. 310", Byz 55 (1985), 584-588, and "Lista provvisoria dei manoscritti copiati in minuscola *bouletée*", *Scriptorium* 43 (1988), 108.

[17] For example, the anacreontic *ethopoiia* τί εἴποι ὁ Ἀπόλλων καταтρέχων τῆς Δάφνης καὶ ἐμποδισθεὶς εἰς ἄκανθαν ῥόδου, ascribed to Constantine of Sicily in *cod. Laurentianus gr. 32. 52* (14th century), is correctly attributed to George the Grammarian in the Barberini codex. The anacreontic poem εἰς Παῦλον τὸν ἴδιον μαθητήν, assigned to Gregory of Nazianzus in other more recent manuscripts, appears in the Barberinianus under the name of Ignatius the Deacon and in a superior version.

made your power". The author of the poem insists on God's direct intervention in choosing Basil as emperor also in line 52 ἀνέδειξας δεσπότην, which corresponds to the formula δόξα Θεῷ τῷ ἀναδείξαντί σε βασιλέα, "glory to God who revealed you as emperor" quoted in *De cerimoniis* II 47. 195 among the acclamations for the crowning of the emperor.

Much more significant are the links to imperial ideology in the second poem. On lines 39-40 and 79-80[18] we find the emperor-sun metaphor, a very common theme in the Byzantine imperial ideology from Eusebius of Caesarea to the last centuries of the empire. It derives from the Hellenistic-oriental tradition, and occurs several times in the *Book of Ceremonies* (for example I 6. 52 and I 96. 439 Vogt).[19] The comparison of the emperor to Constantine the Great in lines 81-84 and the reference to Solomon in lines 69-72 belong to the same context.[20] This is why the poems may be considered a product of court-culture, composed by someone well-versed in the main themes of the official imperial ideology.

Everything stated so far leads to the question whether the Patriarch Photius could really have written such poems for Basil I, and, if so, for what occasion. It is well known that the relationship between Photius and Basil was very problematic. Bardas, Michael III's uncle, had Photius elected patriarch of Constantinople in 858, instead of Ignatius.[21] In April

[18] These words are addressed to οἱ ἄλλοι βασιλεῖς τοῦ Ἰούδα mentioned in the previous verses. The reference to the "kings of Judas" (cp. *e.g.* Sap. Sir. 49. 4, Jer. 19. 4, etc.) reinforces the comparison of Basil to David (see below).

[19] F. Dvorník, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol. 2, Washington DC 1966, 620-631.

[20] Basil is compared to Constantine also in Photius' letter to the Bulgarian prince Boris-Michael I (I 19, 563-564 L.-W.). See V. G. Gjuzelev, "Photius' Constantinople Model of a Ruler Newly Converted to Christianity", *Bulgarian Historical Review* 15. 3 (1987), 38. See also E. von Ivánka, *Rhomäerreich und Gottesvolk*, Freiburg-München 1968, 51, 56 f., 77; L. Brubaker, "To Legitimize an Emperor. Constantine and Visual Authority in the Eight and Ninth Centuries", in *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, Papers from the 26th Spring Symposium of Byzantine Studies, St. Andrews, March 1992, ed. by P. Magdalino, London 1994, 142 ff., and A. Markopulos, "Constantine the Great in Macedonian Historiography: Models and Approaches", *ibid.*, 160 ff. The comparison of Byzantine emperors to Solomon, the son and successor of David and the wise King *par excellence*, was also current. See S. Tougher, *The Reign of Leo VI (886-912). Politics and People*, Leiden 1997, 122-125 (hereafter *Reign*)

[21] An account of Photius' patriarchy is given by F. Dvorník, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948 (hereafter *Schism*); A. Gerostergios, *St. Photios the Great*, Belmont, Mass. 1980, 36 ff.; D. S. White, *Patriarch Photius of Constantinople. His Life, Scholarly Contributions, and Correspondence, together with a Translation of fifty-two of his Letters*, Brookline, Mass., 1981, 15 ff. (hereafter *Patriarch Photius*); and *Photian Studies*, edited by G. Papademetrios, Brookline, Mass., 1989.

865 Bardas was killed by Basil, who one year later was crowned co-emperor by Photius. The patriarch tried in vain to get into his good graces. On the night of the 23rd of September 867 Basil slew Michael in his bedchamber. One of his first acts after becoming sole emperor was to depose Photius, in order to win the traditionalist circles which were against him.[22] A council held in Constantinople in 869-70 reinstated Ignatius, condemning to exile and anathematizing Photius and his followers. Some years later Basil recalled him from confinement and entrusted him with the education of his children.[23] In 877 or 878, after Ignatius' death, Photius was reinstated to the patriarchal throne. In 879-880 a new Constantinopolitan council, in the presence of a delegation from Rome, officially revoked his excommunication.

Both the first and the second poem are vaguely assigned to the time of Photius' second patriarchy by Joseph Hergenröther.[24] However, a more precise date can be hypothesized for the second poem. It was composed, and perhaps performed, for a celebration honoring the emperor, as it appears from lines 23-24, while lines 61-64 are perhaps an allusion to the actual ceremony. Basil is praised by the Church for having reunited her sons, and above all for having promoted an ἀλλοίωσις, a "change", a "conversion".[25] Most probably, the poem alludes to the conclusion of Photius' schism and the restoration of harmony in the Church brought by the revocation of his excommunication during the council held from November 879 to January 880; this may be the 'changing of mind' suggested

---

[22] Symeon Magister (6, 688. 22 - 689. 4 Bekker) relates that on October 26, 867, while celebrating the feast of St. Demetrius, Photius harshly criticized Basil for his crimes and refused to give him Holy Communion. Therefore Photius' deposition took place not earlier than November 867, when the patriarch left Constantinople and went to the monastery of Skepe (see D. S. White, *Patriarch Photius*, 34). According to Francis Dvornik (*Schism*, 136 f.), Basil invited Photius to resign (cp. Anastasius in Mansi, 16, col. 6) soon after his accession to the throne, in order to reinstate Ignatius and to win the favor of his party.

[23] In 873 according to D. S. White, *Patriarch Photius*, 36; "about 875" according to G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, Engl. transl. by J. Hussey, New Brunswick 1969, 238.

[24] *Photius, Patriarch von Konstantinopel*, vol. 3, Regensburg 1869, 237 ff. See also A. Markopulos, in *New Constantines* (above, note 20), 162: "we would not be far from the truth, if we were to place <the poems> at the beginning of the patriarch's second term."

[25] Compare for example lines 25-28, 47-48 — a quotation of Ps. 76 (77). 10 — and lines 57-58. Similar expressions can be found in Photius' seventeenth homily, in reference to the final defeat of Iconoclasm, and especially in the eighteenth one, composed after the council of 867.

in the second strophe. *Terminus post quem* is, therefore, March 13, 880, the day which marked the end of the council (Mansi 17, 520).[26] The feast of the emperor mentioned on lines 23-24 might be the anniversary of Basil's coronation on May 26, which according to Philotheos' *Kletorologion* was still celebrated at the beginning of the 10th century.[27] The many (although not specific) references to Basil's deeds in politics and the frequent praises of him as emperor of the λαὸς τοῦ Θεοῦ, the 'people of God', seem to confirm this hypothesis.[28]

On the other hand, the first poem offers no precise chronological evidence. It refers to Basil's access to power, as evident from the insistence on the extraordinary change in Basil's condition on lines 25-28 and 49-52. Photius might have written the poem during his exile, as an attempt to win over the emperor, or after his reinstatement, as an homage to him. More important, however, is the fact that along with the anonymous poem of *codex Laurentianus graecus IX 23*[29] these texts are probably the only contemporary sources on Basil I.

---

[26] Basil — with his sons Leo, Alexander, and Stephen — attended only the sixth session of the council, on March 3, 880 (Mansi 17. 512 C ff.). The emperor himself, before signing the acts (517 B), indicated the reason of his absence: he did not want to influence the course of the council (513 B-C). Another reason, however, was probably his mourning for the death of his beloved son Constantine, which had occurred on September 3, 879, as remarked by F. Halkin, "Trois dates historiques précisées grace au Sinaxaire", Byz 24 (1954), 14 and 16.

[27] N. Oikonomides, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972 , 213. 22 and note 245.

[28] There are also some similarities between the content of this poem and the historical accounts of the triumph celebrated by Basil in the autumn of 879, after the successful campaign against the Paulicians and the victories at Germanicia and Adata (in Const. Porph., *Imp. Exp.*, 498 ff. Reiske, *CSHB*, Bonn 1829). Basil entered Constantinople and was welcomed at the Hebdomon by the senators and by envoys representing every γενεά, "generation", of the citizens (cp. lines 9-12: "a generation will praise..., a generation will speak..."; probably a *topos*, which also occurs *e.g.* in Procopius of Gaza's panegyric to Anastasius, I. 13-17 ed. Chauvot, Bonn 1986). After traversing the city with a triumphal cortege and being acclaimed by the demes, Basil attended the eucharistic liturgy in Hagia Sophia with his family (cp. lines 35-36). The final act was Basil's coronation with the 'crown of victory' by Photius, already reinstated as patriarch. See M. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge-Paris 1986, 152-157. But in this case the allusion to the disagreements within the Church on lines 25-28 and 57 f. would hardly make sense.

[29] Published by A. Brinkmann, *Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio*, Lipsiae, Teubner, 1895, *praef.*, XVI-XXIII, and recently by A. Markopulos, "An Anonymous..." etc. (quoted above, note 6), 230 f. See also G. Moravcsik, "'Ανώνυμον ἀφιερωτικὸν ποίημα περὶ τοῦ αὐτοκράτορος Βασιλείου Α'", in *Εἰς μνήμην Κ. Ἀμάντου, 1874-1960*, Ἀθῆναι 1960, 1-10.

Most of the content of the poems surely conforms to the requirements of an encomium. Particularly in the second hymn, Basil is praised for his action in war and peace, and for his character and virtues (see lines 53-56 and 65-68). Some eulogies may also refer to precise facts. Lines 13-16 are perhaps an allusion to Basil's law codification, but also to his social and economic reforms, aimed at encouraging small estates against the latifundia and at a strict control of the tax system in order to "protect the poor".[30] But these are commonplaces constantly repeated in all the Byzantine encomia to emperors. Photius himself had used basically the same elements to celebrate Michael III in his eighteenth homily: the emperor's brave deeds in war, the comparison to the ancient sovereigns, his generosity towards his subjects and the Church.[31]

There are other elements, however, which are not conventional, and directly refer to the numerous legends about Basil I reappearing in all the pertinent historical sources. Most of them date back to no earlier than the tenth century, and their attitude is normally very favorable to Basil, while his predecessor Michael III is always described as a foolish drunkard. The account of Basil's origin and of his accession to power is intentionally ambiguous, but some events of his life, related by all Byzantine and Arab historians, can be held to be certain. Born in Thrace, the young Basil went to Constantinople and obtained a position at the imperial court as a stable boy, thanks to his extraordinary physical strength. Basil's rise to power was a masterpiece of cunning and, at the same time, a triumph of fortune. In a matter of a few years he became a very close friend of emperor Michael III, got rid of his rival Bardas, was crowned co-emperor, and finally became sole emperor by killing Michael III.

At this point, God's choice and saintly acts in life and politics became a sort of compensation for his violent rise to power, and a substitution for noble origins. The elimination of an emperor is even an act of justice, if divine grace abandons him and transfers itself to his successor.[32] Such a justification, later used for other usurpers such as Nicephorus Phocas and John Tzimiskes, was particularly necessary for Basil. During his reign, and also after his death, genuine episodes of his life were embel-

[30] Const. Porph. *Vita Basilii* 30 = Theoph. cont. 5, 258. 2 ff. Bekker, *CSHB*, Bonn 1838. On Basil's social and economic reforms see *e.g.* A. Vogt, *Basil Ier, empereur de Byzance*, Paris 1908, 88 ff.

[31] 172-180 L.

[32] See A. Ducellier, *Les Byzantins*, Paris 1988, 88 ff., and especially E. Patlagean, "Il *basileus* assassinato e la santità imperiale", in *Santità e potere a Bisanzio*, Milano 1992, 113-133.

lished by adding a series of fictitious elements, similar to those which can be found in many other legends about kings and emperors, in order to justify the ascent of a very lowly man to imperial power, and to obscure the fact that he had reached his goal by committing two murders.

That the core of such legends and anecdotes dates back to Basil's lifetime is confirmed by the fact that they had already occurred in the funeral oration given by his son Leo VI shortly after his death.[33] In the tenth and eleventh centuries, at the time of Genesius and Constantine VII, of Symeon Magister and Logothete and of the authors who used his *Chronicle* as a source, of Scylitzes, Zonaras, and Cedrenus, such a tradition was still alive, as demonstrated by the development of some themes and the abundance of variants contained in their historical work. Constantine's *Vita Basilii*, written about sixty years after his grandfather's death, shows the fundamental lines of Basil's legends intensified by marvellous and fanciful details taken from the still-circulating anecdotes on Basil: a complex mixture of Classical tradition, Biblical episodes, popular tales, and Byzantine political ideology.[34] On the other hand, we could say that the two Photian anacreontics — with the conciseness required by the poetic style — represent the initial stage of this elaboration.

The comparison to David was one of the most important themes of Basil's propaganda. Basil's humble origin and unexpected ascent to the reign over the 'people of God' — and especially the fact that he had defeated a second Saul, a ruler never really accepted by his people — made such an identification almost obvious. Basil is already called νέος Δαυίδ, "the new David", in the poem of *codex Laurentianus* (line 70). Constantine Porphyrogenitus (89, 335. 1 ff. Bekker), while describing the mosaics of the Καινούργιον at Constantinople, quotes an inscription of thanksgiving addressed to God by Basil's sons: εὐχαριστοῦμέν σοι, λόγε τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐκ πτωχείας Δαϋιτικῆς ἀνύψωσας τὸν πατέρα ἡμῶν, καὶ ἔχρισας αὐτὸν τῷ χρίσματι τοῦ ἁγίου σου πνεύματος κ.τ.λ., ("we thank Thee, o Word of God, that Thou hast raised our father from Davidic poverty and hast anointed him with the unction of Thy Holy Ghost", etc.).[35] Basil is related to David also in the iconography of the Macedonian dynasty. An ivory casket preserved in Palazzo Venezia in Rome shows on its cover the coronation of a Byzan-

---

[33] *Oraison funèbre de Basile I par son fils Léon VI le Sage*, éditée avec introduction et traduction par A. Vogt et I. Hausherr (OCh XXVI, 77), Roma 1932, 39-79.

[34] See the analysis made by G. Moravcsik, "Sagen", 66 ff.

[35] English translation by C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453*, Toronto 1986², 198.

tine emperor and an empress, and on its sides some episodes of David's life. Henry Maguire has identified the two figures of the cover as Basil and Eudocia.[36] This offers, therefore, further evidence of the spreading and the popularity of such a motif.

A comparison of Basil to David is suggested also in the first Photian poem, in the numerous quotations from the *Psalms* that can be found in its text. In this sort of cento made of passages from the *Psalms*, intended as a homage to the 'new David', a subtle play of references was implied, which could surely be grasped by the audience. Moreover, elements of David's story adapted to Basil in this poem may have constituted the basis of some of the legends about him, as evident from the following examples.

In the thirteenth strophe of the first poem (lines 49-52), 'Basil' declares that God "revealed him as a sovereign" even though he was "νεώτερος, very young, among his father's sons". This is a quotation from the beginning of a psalm ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ, composed by David to celebrate his victory over Goliath: μικρὸς ἤμην ἐν τοῖς ἀδελφοῖς μου, καὶ νεώτερος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός μου. Most sources agree that Basil was quite young when he was introduced to Michael III.[37] The same word νεώτερος is also used by Symeon Magister and his imitators when narrating the same episode: the noble Teophylitzes, whom Basil was serving, recommended him to emperor Michael III saying: ἔχω νεώτερον ἐμπειρότατον καὶ ἀνδρεῖον εἰς τοὺς ἵππους, οἷον ἀγαπᾷ ἡ βασιλεία σου, τοὔνομα Βασίλειον ("I have a very young man, very skillful and brave, in charge of the horses. Your Majesty would appreciate him; his name is Basil").[38]

---

[36] "The Art of Comparing in Byzantium", *Art Bulletin* 70 (1988), 89 ff.. Hugo Buchtal ("The Exaltation of David", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 37 [1974], 330-332) mentions a Psalter of the 10th century, *cod. Parisinus gr. 139*, probably a copy of a manuscript made for the Macedonian dynasty, which contains seven miniatures describing the life of David. In the last one David is represented in the attire of a Byzantine emperor, holding a Psalm-book in his hands. See also S. Tougher, *Reign*, 126 f.

[37] Const. Porph. *Vita Basilii* 9, 225. 8 Bekker; Georg. mon. cont. 9, 819. 13-14 Bekker. On Basil's date of birth see N. Adontz, "L'âge et l'origine de l'empereur Basile I", Byz. 8 [1933], 495, and G. Moravcsik, "Sagen", 76-77.

[38] 10, 655. 12-13 Bekker. Note the pun between βασιλεία, "majesty", and Basil's name; another pun, with the words βασιλεύς and βασιλεύειν, occurs in the complex acrostic of an anonymous poem written in *cod. Vaticanus gr. 2130*, of the ninth century (published by S. G. Mercati, "Giambi con quadruplice acrostico dell'imperatore Basilio", *Studi Bizantini e Neoellenici* 3 [1931], 295): Ἐκ θεοῦ νῦν ὁ βασιλεὺς βασιλεύει Βασίλειος.

On lines 25-26, the words "You raised me, o Lord, from the deepest chasm", which hint at Basil's poverty before becoming emperor, are taken from Ps. 39 (40). 2 ἀνήγαγέ με ἐκ λάκκου ταλαιπωρίας. This motif also occurs in the poem of *codex Laurentianus* (lines 75, 82-88, etc.). Genesius simply relates that Basil, "born from not obscure parents", went from Macedonia to Constantinople (107. 19 – 108. 1 Lachmann, *CSHB*, Bonn 1834). Constantine's biography adds that Basil's parents were peasants (5, 218. 5 Bekker), and that the whole family was deported from Hadrianople to Bulgaria after Crum's incursion in Thrace (*ibid.*, 4, 216. 12 ff.). A slightly different account is given in Symeon Magister's chronicle (612, 614 Bekker).[39] Despite the agreement of Constantine and Symeon, the truthfulness of Basil's Bulgarian captivity should be questioned: probably it is just a device to make his rise to the throne and the sudden change in his fortune much more extraordinary.[40]

Lines 39-40 and 63-64, quotations of Ps. 70 (71). 6 ἐκ κοιλίας μητρός μου σύ μου εἶ σκεπαστής and Gal. 1. 15 ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός, are a further affirmation of the concept that the emperor is predestined by God to rule over His people.[41] But in Genesius (108. 6 ff. Lachmann) and Constantine (8, 222. 2 ff. Bekker), this theme is widened and elaborated into a series of prophetic dreams of Basil's mother, both before his birth and throughout his youth. The most meaningful and allusive is the dream of a tree with a golden trunk, which the woman saw coming out of her womb and spreading its branches full of fruits through the house: a clear echo of the dream of Cyrus' mother in Herodotus.[42]

In conclusion, the two Photian poems may be considered a sort of manifesto of Basil's ideology. We cannot say whether the propagandistic

---

[39] Contrasting information on Basil's origin can be found also in sources of Arabic origin: cp. A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, vol. II. 2: *Extraits de sources arabes*, trad. par M. Canard (*Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae* 2. 2) Bruxelles 1950, 6 (Tabari), 25 (Sa'id Ibn Batriq), 165 (Sibt Ibn Al-Gauzi).

[40] The theme of the poor man who becomes a sovereign is a *topos* in the encomia of antiquity (cp. *e.g.* Isocrates' *Evagoras*). Such a motif could be very useful to Basil to gain the favor of the lowest strata of the Byzantine society. See E. W. Brook, "The Age of Basil I", BZ 20 (1911), 490 f., and R. J. H. Jenkins, "The Classical Background of the *Scriptores post Theophanem*", DOP 8 (1954), 27.

[41] This idea is expressed also by Constantine Porphyrogenitus in the introduction to his work *De administrando imperio*: "He has chosen you (*i.e.* Romanos II, Constantine's son and heir to the throne) and set you apart from your mother's womb".

[42] G. Moravcsik, "Sagen", 88. The similarity to Mandane's dream is observed both by Genesius (καθώς ποτε ἡ 'Ανδάμη, *sic*) and by Constantine (ὡς ἡ Κύρου μήτηρ εἶδε τὴν ἄμπελον).

motives they contain were a creation of the author or rather the reflection of ideas already circulating in the Byzantine society. At any rate, if Photius indeed wrote them, and if they really date back to Basil's lifetime, these poems are interesting evidence of the role of the patriarch in the elaboration of the historical tradition on Basil I.[43] Both Nicetas Paphlago and Symeon Magister tell the episode of the fictitious genealogy created by Photius for Basil in order to dignify his origin by connecting his family to the Armenian Arsakides.[44] Perhaps the poems were composed to satisfy a similar need. They would bear, therefore, an interesting witness to Photius' political shrewdness, and, considering the success that this tradition had, to his extraordinary foresight.

via G. Bruzzesi, 15 Federica Ciccolella
00152 Rome, Italy

[43] A comparison of Basil to David can be found in Photius' letter to the deacon and *protonotarios* Theophanes (see *epist.* 241, II 266. 61-64 L.-W.). On Photius' action in Basil's propaganda see L. Brubaker, "Politics, Patronage, and Art in the Ninth-Century Byzantium: the Homilies of Gregory of Nazianzus in Paris (B. N. Gr. 510)", DOP 39 (1985), 1-13, and H. Maguire, "A Murderer Among the Angels: the Frontispice Miniatures of Paris. gr. 510 and the Iconography of the Archangels in Byzantine Art", in *The Sacred Image. East and West*, edited by R. Ousterhout and L. Brubaker (Illinois Byzantine Studies 4), Urbana-Chicago 1995, 64 ff.

[44] Nic. Paphl. *Vita S. Ignatii Const. arch.*, in PG 105. 565 C – 568 B; Sym. mag. 7, 689. 5 – 690. 3 Bekker. The theme of Basil's origin from the Arsakides is merely mentioned in Leo VI's funeral speech (44 Vogt-Hausherr), but is accepted and amply treated by Constantine Porphyrogenitus (2-3, 212-216 Bekker) and by most other historians. See G. Strano, "Alcune notazioni su retorica e politica nel mito della dinastia macedone", RSBN n.s. 33 (1996), 37 f.

Carmelo Capizzi, S.J.

L'Oratio ad Alphonsum Regem Aragonum (1454) di Nicola Sagundino, riedita secondo un ms. finora ignoto

I. Il ms. dell'Archivio di Stato di Modena e lista degli altri mss., di cui si ha notizia

Sfogliando recentemente un volume degli inventari — molto ben compilati e molto ben tenuti — dell'Archivio di Stato di Modena, la nostra attenzione è stata attratta da una nota riguardante un inserto della busta 193 della serie *Documenti e Città*, uno dei tanti fondi del vecchio Archivio degli Estensi[1]. Riferendosi all'inserto, l'inventario segnalava: "Di Maometto II e della espugnazione di Costantinopoli, 1453 ca".

Ottenuta in visione la busta, la nostra curiosità è stata premiata. Ci siamo trovati in mano non una lettera di un solo foglio, come avevamo congetturato, ma un fascicoletto cartaceo di sette fogli, di cm. 15 per 21 ca, piegati in due in modo da formare ún quaderno di 14 foglietti ossia di 28 pagine; un quaderno rimasto sciolto e senza copertina. Ventisei pagine e mezza sono riempite di una scrittura regolare e non senza pretese calligrafiche. È una corsiva gotica del Quattrocento avanzato e di due mani (ff.1^r-7^r e ff. 7^v-13^r) leggermente diverse; vergata sul recto e sul verso d'ogni foglio normalmente in 24 righi (non manca qualche caso di 23 o 25 righi), lunghi in media cm. 9,5. Il ms. è cartaceo, cioè di una carta piuttosto sottile, probabilmente di fabbricazione italiana; ma non presenta tracce di filigrana. Il margine esterno è stato molto danneggiato, forse rosicchiato da topi, oppure lacerato inavvertitamente soprattutto nelle zone dei due spigoli; per fortuna la scrittura è rimasta incolume, e quindi la lettura è piuttosto agevole, dato anche il rilievo dell'inchiostro bruno sulla carta bianca perlacea. La regolarità grafica suaccennata e la rarità estrema di cancellature ci hanno indotto a pensare che si tratti della copia accurata eseguita ad uso del duca estense dell'epoca in cui Costantinopoli fu conquistata dall'ottomano Mehmed II, cioè ad uso di Borso d'Este (1450-1471).

Verso la fine del '700 o nei primi dell'800 un archivista, nell'ordinare i vari inserti della busta, avendo trovato il testo anepigrafo, credette di ca-

[1] Da ora in poi: ASMo= Archivio di Stato di Modena.

varsela scrivendo a penna sul fascicolo: "De Mahomet II. Turcorum Imperatore deque miseranda Constantinopolitana expugnatione Viri eloquentissimi Relatio". Se avesse letto con maggior attenzione i primi due capoversi iniziali e il capoverso finale, chiuso significativamente, da "dixi", si sarebbe accorto che non si tratta di una "relatio", ma di una "oratio"; non poca erudizione avrebbe richiesto, invece, l'identificazione del "vir eloquentissimus", ossia dell'autore.

Infatti, a parte tutto il resto, supposta l'erudizione storico-umanistica richiesta dal caso, tanto l'*incipit* quanto l'*explicit* avrebbero potuto mettere il nostro archivista sulle tracce dell'autore e del titolo reale del documento, che sarebbe stato edito per la prima volta a stampa nel 1874 dal professore Vikentij Makušev, sulla base di un altro codice, conservato a non molta distanza da Modena e probabilmente della stessa famiglia ms.: un codice cartaceo di Bologna[2]. Tale *editio princeps,* nonostante tutti i suoi difetti, aveva fornito, oltre al testo quasi integrale, anche il nome esatto dell'autore e un titolo accettabile dello scritto[3]: autore e titolo già ben noti agli eruditi che si erano occupati del Sagundino, pur ignorando del tutto il ms. di Bologna utilizzato dal Makušev[4].

---

[2] Bibl. Comun. Bonon., n° 16/b, III, 13 (ora: A 172) [saec. XV], ff. 157^r-168^v. La carta assai robusta di questo ms. ha tratto in inganno il Makušev inducendolo a definirlo "membranaceo", ossia "pergamenaceo".

[3] *Ad Serenissimum Principem et Invictissimum Regem Alfonsum Nicolai Sagundini Oratio*, in *Monumenta historica Slavorum Meridionalium vicinorumque populorum, e tabulariis et bibliothecis italicis deprompta, collecta atque illustrata,* I/1. *Ancona - Bononia - Florentia*, Varsaviae 1874, pp. 295-306.

[4] B. Facius, *De viris illustribus liber*, eddidit [sic] Laurentius Mehus, Florentiae 1745, p. 21; J. A. Fabricius, *Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis cum supplemento Christiani Schottgenii.* Editio prima italica a P. Joanne Dominico Mansi e MSS. editisque Codicibus correcta, illustrata, aucta, T. V (Patavii 1754), s.v. "Nicolaus Euboicus", pp. 109-110. Apostolo Zeno, "Giunte ed Osservazioni intorno agli Storici Italiani che hanno scritto latinamente, registrati da Gerardo-Giovanni Vossio nel libro III De historicis Latinis", *Giornale de' letterati d'Italia*, vol. XIV, Venezia 1713, p. 375-388 = Idem, *Dissertazioni Vossiane, cioè Giunte e Osservazioni intorno agli Storici Italiani che hanno scritto latinamente, rammentati dal Vossio nel III. Libro "de Historicis Latinis"*, I (Venezia 1752), p. 333-346. Lo scritto del Sagundino è presentato secondo un ms. in possesso "del Mons. Fontanini" p. 341s: "*Ad Serenissimum Principem, et invictissimum Regem Aragonum Alphonsum, Nicolai Sacutini (sic) oratio edita in urbe Neapoli ultimo Januarii 1453.* (Stile veneto: 1454) *de Potentia Theucri* (Mehemet II.), *et eius persona, moribus, intellectus, et Sapientia".* Comincia: *Pro munere publice ad me delato, Serenissime Princeps, et invictissime Rex, ab illustrissimo Senatu Veneto, qua potui, cura, fide et diligentia ea in tuae sublimitatis conspectu recitare conatus sum, quae de Curia Thurcorum rediens, quo profectus eram, magnifico Oratori Veneto obsecuturus, eidem Senatui retuli, etc.* Finisce: *famam ingentem, ac gloriam sempiternam.* Si noti che il ms. suddetto si identifica col Marc. lat., cl. XIV, n° 228 (4498), il quale presenta lo stesso titolo riferito dallo Zeno nel f. 102^v; si noti inoltre che l'"*ultimo*

Comunque sia, verso l'anno 1900, lo storico rumeno Nicola Iorga contribuì alla conoscenza dell'*Oratio* del Sagundino ripubblicandone circa tre quarti del testo sulla base del codice miscellaneo latino dell'Ambrosiana segnato *J 28 sup.* [sec. XV] e, al tempo stesso, segnalandone altri due dell'allora Biblioteca Imperiale di Vienna: il *Vindob. lat. n° 3520* [saec. XV], e il *Vindob. lat. n° 3701* [saec. XV][5].

Nel 1976, l'*Oratio* sagundiniana fu oggetto di nuove cure da parte del bizantinista Agostino Pertusi, che l'utilizzò nella seconda parte dell'opera dedicata all'evento storico del 1453. Purtroppo egli si limitò a sceglierne ampi brani, servendosi criticamente delle due edizioni precedenti, e a inserirli in una serie di testi di altri autori destinati a dare un'idea degli "echi in Occidente e in Oriente" suscitati da quell'evento. Il pregio maggiore delle pagine del Pertusi sta nel mostrare il valore storico dell'*Oratio*, nel ripetere il lamento della mancanza di un'edizione critica di essa e nel divulgare utili notizie storiche sul Sagundino e la sua opera secondo le acquisizioni scientifiche più recenti[6].

Non pare che egli abbia visto o consultato qualcuno dei mss. esistenti, pur sapendo, dalla recente monografia di P. D. Mastrodimitri[7], che se ne conoscevano ben diciotto. Noi, lusingandoci di facilitare il lavoro del futuro autore di un'edizione critica dell'*Oratio* sagundiniana, anziché limitarci semplicemente a rimandare alla dotta lista del Mastrodimitri (il cui libro fuori di Grecia è difficilmente reperibile), preferiamo riprodurla con modifiche e aggiunte, tra le quali emerge l'addizione del ms. di Modena e di altri tre, di cui abbiamo avuto notizia grazie agli ultimi due

---

Januarii 1453" va preso secondo lo stile veneto, il quale faceva icominciare l'anno, non il 1° gennaio, ma il 25 marzo; quindi quel "gennaio 1453" equivale al "gennaio 1454".

5 900-1901: N. Iorga, "Notes et extraits pour servir à l'histoire des Croisades au XVe siècle", *Revue de l'Orient latin* 8 (1900-1901) 280-288. Per le puntate complessive di questa importante raccolta, vedi nella stessa rivista: 4 (1896) 25-118, 226-320, 503-622; 5 (1897) 108-212, 311-388; 6 (l898) 50-143, 370-434; 7 (1899) 38-107, 375-429; 8 (1900-1901) 101-115. Tutte queste puntate, alla cui ultima appartiene la nostra *Oratio*, furono raggruppate in tre serie, pubblicate in tre volumi (Paris 1899-1902). Fecero seguito poi le serie IV[a]-VI[a], che apparvero direttamente in altri tre volumi (Bucarest 1915-1916).

6 *La caduta di Costantinopoli.* I. *Le testimonianze dei contemporanei*, II. *L'eco nel mondo*, Fondazione Lorenzo Valla/A. Mondadori [Verona] 1976, II, pp. 126-141 (testo latino con tra. ital. a fronte) e le note di pp. 446-449.

7 P. D. Mastrodimitri, *Νικόλαος ὁ Σεκουνδινός (1402-1464). Βίος καὶ ἔργον. Συμβολὴ εἰς τὴν μελέτην τῶν Ἑλλήνων λογίων τῆς Διασπορᾶς*, Athenai 1970, pp. 125-128.

volumi del repertorio di Oskar Paul Kristeller[8]. Così la lista da diciotto numeri sale a ventidue.

1. **Bologna**, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, **Cod. 16/b.III.13 (oggi: A. 170)**, saec. XV, ff. 157^r-168^v: usato, come già detto, dal Makušev, il quale ci fa sapere che il ms. è "membranaceo" — mentre in realtà è cartaceo — e del sec. XV, ma non indica in quali ff. si trovi l'*Oratio* del Sagundino. Cfr. C. Lucchesi, *Inventario dei manoscritti della Biblioteca Comunale di Bologna (Serie A)*, vol. I (= A. Sorbelli, *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, vol. XXX), Firenze 1924, p. 80-81.

2. **Budapest**, Biblioteca Nazionale Széchényi, **Cod. lat. medii aevi N°228**, saec. XV, ff. 128^v-136^v: "Oration to Alphonsus (1453)", così la chiama il Kristeller, *Iter italicum*, cit. IV, p. 293a, fondandosi su E. Bartoniek, *Codices latini medii aevi*, Budapest 1940, p. 206.

3. **Firenze,** Biblioteca Magliabecchiana, **Cl. XXV, cod. 655**, saec. XVII, ff. 33^r-44^r: "*Ad invictissimum et Ser(enissi)mum Regem Aragonum Nicolai Saguntini Viri Clar(issi)mi oratio*". Cfr. Kristeller, *Iter italicum*, cit., II, p. 127a; Iorga, *Notes et extraits*, cit., I, p. 371, n. 5.

4. **Firenze**, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, **Cod. Ashburnhamianus, n° 270**, saec. XV, ff. 7^r-13^r (segnalato da Iorga, *loc cit.*). Cfr. E. Rostagno - T. Lodi, *I codici Ashburnhamiani della Real Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze*, fascc. 1-8 (= Ministero della Pubblica Istruzione, *Indici e Cataloghi* vol. VIII), Roma 1887-1948, fasc. 8, p. 230 ss.; Kristeller, *Iter Italicum*, cit., I, p. 81-83.

5. **Firenze**, Biblioteca Riccardiana, **Cod. N.III.2 (912)**, saec. XV, ff. 111^r-126^r: "*Ad Serenissimum et invictissimum Regem Aragonum, Nicolai Sandini* (sic!) *oratio*". Cfr. Kristeller, *Iter italicum*, cit., II, p. 209a, dove infondatamente si dubita se "Sandini" equivalga a "Sagundini".

6. **Manchester**, University Library, **Cod. lat. 3 f15**, saec. XV, ff. 49^r-57^r: il testo dell'*Oratio* è adèspota e senza titolo; *incipit: "(P)ro munere publici* (sic!) *a me delato serenissime Princeps ... ab ill.mo Senatu Veneto"*; nei ff. 10^r-27^r del codice precedono due lettere del Sagundino. Cfr. Kristeller, *Iter italicum*, cit., IV, p. 241a.

7. **Melk** (Austria), Stiftbibliothek, **Cod. lat. 736 (N.13)**, saec. XV, n.n.: *Nicolas Sagundinus oratio ad Alphonsum regem*". Cfr. Kristeller, *Iter italicum*, cit., III, p. 82a).

8. **Milano**, Biblioteca Ambrosiana, **Ambr. I 28 sup.**, ff. $27/14^r$ - $48/24^v$. Anche in questo codice l'*Oratio* è anepigrafa. Da esso lo Iorga (*Notes et ex-*

---

[8] O. P. Kristeller, *Iter Italicum: A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued manuscripts of the Renaissance in Italian and other librairies*, voll. 4, London-Leiden 1963-1989. Nella odierna Nationalbibliothek di Vienna si conservano due codici apparentati — due cataloghi — il cui studio forse porterebbe alla scoperta di altri mss. con l'*Oratio* del Sagundino: Cod. vind. lat. 8683, saec. XVI: "*Librorum et orationum de Turcis et contra Turcas scriptarum catalogus ordine alphabetico dispositus* Cod. vindob. lat. 13605, saec. XVI: "*Librorum et orationum... catalogus partim ex Cl.mi viri D. Ruperti Stotzingen libris a 1575 partim ex S. Caes. M.tis Bibliotheca collectus a. 1576 Kal Ianuarii per Hugonem Blotium*"; cfr. Kristeller, *op. cit.*, III, pp. 66b-67a.

traits, cit., pp. 281-288 = III, pp. 316-323) pubblicò gran parte del testo, come abbiamo detto prima[9].

9. **Modena**, Archivio di Stato, Documenti Stati e Città, busta 193, **Cod. lat. Mutinensis**, 13 ff. n.n. (quello di cui ci occupiamo in questo lavoro).

10. **Novara**, Biblioteca Capitolare, **Cod. CXXIV (127)**, saec. XV, questo codice è senza numerazione di pagine; in 23 pagine è copiata la nostra *"Ad Serenissimum et Ivictissimum* (sic!) *regem aragonum Nicolai Sagundini, viri doctissimi, Oratio"*. (Cfr. G. Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, VI, Forlì 1896, p. 101; Kristeller, *Iter italicum*, cit., I, p. 440b).

11. **Piacenza**, Biblioteca Comunale, **Cod. 116 (Landi 31)**, saec. XV, ff. 57^{r}ss: *"Oratio domini NICOLAI SAGUDINI viri doctissimi ad serenissimum Alfonsum Aragonum et utriusque Siciliae Regem invictissimum"* (Cfr. A. Balsamo, *Catalogo dei manoscritti della Biblioteca Comunale di Piacenza*, Parte I^{a}, Piacenza 1910, p. 80; Kristeller, *Iter italicum*, cit., II, p. 71b).

12. **Vaticano**, Biblioteca Apostolica Vaticana, **Barberinianus lat. 43**, saec. XV, ff. 125^{r}-131^{r}: *"Oratio Nicolai Sagudini de expugnatione Constaninopolis..."* (Cfr. Kristeller, *Iter italicum*, cit., II, p. 442a).

13. **Vaticano**, Biblioteca Apostolica Vaticana, **Ottob. lat. 1732**, saec. XV, ff. 20^{r}-23^{r}. In questo ms. il discorso è anepigrafo, come nel cod. dell'Archivio di Stato di Modena.

14. **Vaticano**, Biblioteca Apostolica Vaticana, **Reginensis lat. 1555**, saec. XV, ff. 105^{r}-116^{r}: *"Oratio disertissmi viri Nicolai Sagudini ad S(erenissi)mum Alfonsum regem aragonum h(ab)ita vulgari p(ri)us Sermone, post modum iussu regio ad hanc formam redacta 1453. Die veneris, XXV. Ianuarii in urbe Neapoli"*. (Cfr. Kristeller, *Iter Italicum*, II, pp. 408b-409a; R. Sabbadini, *Andrea Contrario*, in *Nuovo Archivio Veneto*, n.s., an. 16 (1916), vol. XXXI, parte I, p. 413, n. 3). In questo caso, il *"xxv Ianuarii 1453"* va inteso secondo lo stile veneto, che faceva iniziare l'anno il 25 marzo; dunque 25 gennaio 1453 = 25 gennaio 1454.

15. **Venezia**, Biblioteca Marciana, **Marc. lat., cl. XIV, n° 228 (4 4498)**, saec. XV, ff. 102^{v}-119^{r}: *"Ad Ser(e)nissimum Principem et invictissimum Regem Aragonum Alfonsum, Nicolai Sacutini Oratio edita in urbe Neapoli ultimo Ianuarii 1453*[10]*, de potentia Teucri et eius persona, moribus, intellectu et sapientia"*. (Cfr. Zeno, *Dissertazioni vossiane*, cit., I, pp. 341-342; Kristeller, *Iter italicum*, cit., II, p. 248b).

16. **Venezia**, Biblioteca Marciana, **Cod. lat., cl. XIV, n° 265 (4501)**, saec. XV et XVI, ff. 106^{r}-114^{v}: *"Nicolai Sagundinei Euboici, viri eloquentissimi, De Maumethi Imperatoris Turcorum Otthomanorum n(atur)a, moribus, ingenio, apparatibus, et reliquis conditionibus, post expugnatam Constantinopolim, ad Alphonsum regem Aragonum illustrissimum. Hic Nicolaus fuit i(n)terpres in Concilio Florentino inter latinos et graecos mira celeritate loquendi"*. (Cfr. Kristeller, *Iter italicum*, cit., II, p. 269a).

17. **Venezia**, Biblioteca Marciana, **Cod. lat. cl. XIV, n° 218 (4677)**, saec. XV, ff. 51^{r}-56^{r}. (Cfr. Kristeller, *Iter italicum*, cit., II, p. 267a).

---

[9] Vedi sopra, p. 331.

[10] Equivalente a 1454, vedi sopra, nota 4.

18. **Venezia**, Biblioteca Marciana, **Cod. lat., cl. XIV, n° 219 (4631)**, saec. XV, ff. 10^r-14^r. (Cfr. Kristeller, *Iter italicum*, cit, II, p. 267a).

19. **Venezia**, Biblioteca Marciana, **Cod. lat. cl. XIV, n° 244 (4681)**, saec. XV, ff. 1^r-13^v: *"Praeclari et eloquentissimi viri Nicolai Sagundini Euboici, Ad Ill(ustrissi)mum et excell(entissi)mum Alphonsum Aragonem Regem oratio, De natura, moribus, ingenio ... Machometius"*. (Cfr. Kristeller, *Iter italicum*, cit., II, p. 249a).

20. **Vienna**, Nationalbibliothek, **Vindob. lat. 3520 [Lunael. Q.59]**, saec. XV et XVI, ff. 23^r-29^r. Titolo: *"Nicolaus Sagundinus, Oratio ad regem Alphonsum de expugnatione Constantinopoleos deque gestis et moribus imperatorum Turcorum"*. Nel f. 29^r si ha: *"Explicit oratio ... magni oratoris Nicolai Sagundini, quam scripsit invictissimo regi Aragonum* (sic) *Alfonso de excidio urbis Constantinopolitanae, deque vita, moribus et apparatu magni Theucri..."* (Cfr. *"Tabulae codicum manuscriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum ..."*, III *(codd. 3501-5000)*, Vindobonae 1869, p. 7; N. Iorga, *Notes et extraits*, cit., p. 281, n. 4 (= vol. III, Paris 1902, p. 316, n. 4).

21. **Vienna,** Nationalbibliothek, **Vindob. lat. 3704 [Lunael. f. 106]**, saec. XV, ff. 237^v-240^v: *"Nicolaus Sagundinus Oratio ad Alfonsum regem contra Mahumedem Turk edita in urbe Neapoli ultimo Ianuarii 1453 etc."*. (Cfr. *Tabulae codicum*, cit., III, p. 59 e Iorga, *loc. cit.*).

22. **Vienna**, Nationalbibliothek, **Vindob. lat. 5220 [Philos. 489]**, saec. XV, ff. 102^r-113^r: *"Nicolaus Sagundinus, Oratio ad regem Aragonum"*. (Cfr. *Tabulae codicum*, cit., IV, Vindobonae 1870, p. 63).

II. L'AUTORE DEL TESTO, NICOLA SAGUNDINO.

Va subito detto che Nicola Sagundino — un greco quattrocentesco, suddito e funzionario della Repubblica di Venezia — anche se autore dell'*Oratio* in questione, di altri scritti e di un notevole epistolario, è rimasto per lungo tempo poco noto. A nostro avviso, ciò dipende dal fatto che egli non lasciò un'opera che suscitasse forte interesse nei suoi contemporanei e nei posteri. Oggi è difficile trovare un'enciclopedia, anche in lingua neoellenica, che lo ricordi[11], benché nel Sei e Settecento gli venissero dedicati articoli bio-bibliografici in vari repertori ed opere d'erudizione storico-letteraria, fra i quali emerge, per ricchezza d'informazione e acribia critica, il saggio di Apostolo Zeno[12]. Egli, fra l'altro,

[11] In via del tutto eccezionale, sul Sagundino si legge una breve notizia — desunta esplicitamente dall'opera dello Zeno — nel *Dizionario Biografico Universale..., prima versione dal francese con molte giunte e correzioni* [a cura di Felice Scifoni], IV (Firenze 1845-1846), p. 1031.

[12] Vedi sopra, n. 4, dove sono citati il Facius, il Fabricius e lo Zeno. Vi si possono aggiungere: Gerardus-Ioannes Vossius, *De historicis Latinis libri tres*, Lugduni Batavorum 1627, p. 537 (nell'ediz. del 1651, p. 594); Jean-Paul Niceron, *Mémoires pour servir*

riferito che oltre alla forma del nome *Sagundino* se ne trovano altre, come *Segondino* o *Secondino*, spiega poi in modo limpido, perché mai il vero nome di Nicola non possa essere *Saguntino* e perché sia stato chiamato pure *Nicolaus Euboicus*, per esser oriundo dell'isola di Negroponte chiamata classicamente *Eubea*, o *Chalcidicus* in quanto nato esattamente a *Chalkìs*, capitale di tale Isola[13].

La conoscenza e la fama del Sagundino sono aumentate man mano che sono avanzati gli studi sul Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439), sulla caduta di Costantinopli in mano ai Turchi e sul cardinale greco Bessarione e il suo ambiente umanistico[14]. Un primo bilancio di tali acquisizioni, si è avuto un quarto di secolo fa, quando è apparsa sul Sagundino la prima monografia complessiva ed esauriente, fondata saldamente su una vasta documentazione di prima mano, spesso inedita: intendiamo l'opera già citata de Mastrodimitri[15]. Ma la sua figura sarà posta nel dovuto risalto quando, innanzitutto, si curerà l'edizione critica dei suoi scritti originali e del suo epistolario.

Intanto non staremo qui ad esporre nei particolari la vita del Sagundino, già abbastanza ben ricostruita, e neppure a descrivere la sua opera letteraria[16].

Come abbiamo accennato, egli è un uomo del Quattrocento, nato verso l'ultimo decennio del secolo XIV e il primo decennio del XV a Chalkìs, nell'isola di Negroponte, la quale era sotto dominazione veneziana al-

---

à l'histoire des hommes illustres, tome XXI, Paris 1733, pp. 69-73; Humfredus Hodius, *De Graecis illustribus linguae Graecae libri duo*, Londini 1742, pp. 179-185.

[13] *Op. cit.*, pp. 333-335. È notorio che nel linguaggio storico-geografico veneto ed ecclesiastico il termine *Negroponte* si riferiva tanto all'Isola Eubea quanto alla sola città di Chalkìs; cfr. G. Moroni, s.v. "Negroponte", in *Diz. d'erudiz. storico-ecclesiastica*, XLVII (Venezia 1847), pp. 262-263.

[14] F. Babinger, *Maometto il Conquistatore*, trad. dal ted., Torino 1957, pp. 608, 623, 726, 732, 744; Id., "Johannes Darius (1414-1494), Sachverwalter Venedigs im Morgenland und sein griechischer Umkreis", in *Sitzungsberichte der Bayer. Ak. der Wiss.*, Philos.-hist. Kl., München 1961, n. 5, pp. 9-52; Id., "Nikolaos Sagoundinos, ein Griechisch-Venedischer Humanist des 15. Jahrhunderts", in *Χαριστήριον εἰς Ἀναστάσιον Κ. Ορλάνδον*, τ. Α, Ἀθῆναι 1964, pp. 198-212 = *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, III (München 1976), pp. 242-256; Id., "Maometto il Conquistatore e gli umanisti d'Italia", *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Firenze 1966, pp. 447s; A. Pertusi, "I primi studi in Occidente sull'origine e la potenza dei Turchi", *Studi veneziani* 12 (1970) 471-475; J. Gill, *Il Concilio di Firenze*, trad. dall'ingl., Firenze 1967, pp. 135, 169, 171, 178, 196, 349, 357, 362.

[15] Vedi sopra, n. 7.

[16] Vedi soprattutto Mastrodimitri, *op. cit.*, pp. 19-114 (la vita); 114-226 (l'opera letteraria).

meno fin dal 1216, e costituiva uno dei possessi più importanti della Serenissima nel Levante[17]. Di famiglia greca e in un ambiente culturalmente misto, Nicola studiò bene tanto il greco quanto il latino, imparando anche come lingue d'uso quotidiano sia la δημοτική materna che il veneto. La prima data sicura che conosciamo della sua vita è il 1430. Il Sagundino era allora al servizio dei Veneziani a Tessalonica; quell'anno i Turchi conquistarono quella città e fecero prigioniero lui con tutta la sua famiglia. Riuscì a farsi liberare dopo tredici mesi. Rientrato al servizio di Venezia, negli anni 1434-1437 lo troviamo "advocatus curiae" a Chalkìs. La convocazione del Concilio di Firenze da parte di Eugenio IV e l'accettazione del βασιλεύς Giovanni VIII Paleologo di parteciparvi col patriarca e la gerarchia della Chiesa bizantina, segnò una svolta decisiva nella vita del Sagundino. Venuto in Italia come loro intreprete ufficiale, sia nelle sessioni di Ferrara che in quelle di Firenze (1438-1439), tradusse atti, discorsi e colloqui dal greco in latino e viceversa, suscitando ammirazione per l'eccezionale padronanza delle due lingue e la rapidità nel tradurre[18]. Tra i latini solo il suo collega Ambrogio Traversari (1386-1439) ne reggeva il paragone o gli stava alla pari, come sembra già suggerire un annalista fiorentino loro contemporaneo, Matteo Palmeri[19].

Proclamata l'Unione delle Chiese il 6 luglio 1439 e ritornati i Bizantini poco dopo a Costantinopoli, il Sagundino rimase in Italia con l'ufficio di

[17] Cfr. C. Capizzi, "Un documento inedito sulla guarnigione veneziana di Negroponte negli anni 1460-1462" RSBN n.s. 12-13 (1975-1976) 49-52.

[18] Cfr. M. Palmerius, *Liber de temporibus*, s.a. 1439, VIIII: ed. G. Scaramella, in R.I.S., XXVI/1 (Città di Castello 1906-1915), p. 125: "*Nicolaus Euboicus, latinae et graecae linguae atque elegantiae princeps laudatissimus habetur, qui frequenti concilio medius assistens, multis et eruditis viris audientibus, me quoque teste visente audienteque, disputantium verba atque sententias, tum graece tum latine probatas mira celeritate ultro citroqe in utraque lingua fidelissime et summo ornatu reddebat*". Lo Zeno, *op. cit.*, II, pp. 334-335, riferisce questa con altre testimonianze simili di contemporanei.

[19] Vedi *op. cit.* nella nota precedente, dove, certo non a caso, si aggiunge immediatamente: "*Ambrosius, Ordinis camaldulensis generalis abbas, latinae gracaeque linguae accurate doctus et bonis omnibus disciplinis ornatus, in eo concilio clarus habetur*". Sul Traversari cfr. ad esempio, A. Dini-Traversari, *Ambrogio Traversari e i suoi tempi*, Firenze 1912, passim; L. von Pastor, *Storia dei Papi*, trad. ital., I (2a ediz., Roma 1931), pp. 48-49 *et alibi;* P. G. Ricci, "Ambrogio Traversari", *Rinascita* 8-9 (1939) 578-612; J. Décarreaux, *Un moine hélleniste et diplomate: Ambroise Traversari*, Paris 1961 (Estratto dalla *Revue des études italiennes*); C. Somigli, *Un amico dei Greci: Ambrogio Traversari*, Camaldoli (Arezzo) 1964, specialmente pp. 90-92, 119-126; G. C. Garfagnini (cur.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*. Convegno internazionale di studi (Camaldoli-Firenze, 15-18 settembre 1986), Firenze 1988 (soprattutto i contributi di U. Proch, A. Manfredi, Jan Krajcar, M. Gigante, G. Fioravanti, A. Fyrigos e P. Viti).

"Segretario Apostolico", conferitogli da Eugenio IV l'11 agosto di quell'anno[20]; ma, di lì a qualche tempo, lasciò la Curia Romana e l'Italia per andare a rivestire l'ufficio di Segretario del bailo veneto di Negroponte.

Caduta nel 1453 Costantinopoli e volendo il Senato di Venezia trattare la pace con Mehmed II, ordinò che il Sagundino, partendo da Negroponte, accompagnasse l'"oratore" Bartolomeo Marcello nell'ambasciata sul Bosforo[21]. Le trattative, estremamente delicate e difficili[22], furono aperte verso l'ottobre del 1453 e durarono fino all'aprile del 1454. Ma già il 16 dicembre del 1453 il Sagundino era rientrato a Venezia per presentare al senato le condizioni di pace imposte dal minaccioso sultano, imbaldanzito della vittoria definitiva ottenuta sull'impero bizantino e adirato contro Venezia per l'aiuto che i suoi sudditi avevano prestato a quest'ultimo durante l'assedio di Costantinopoli[23]. La relazione del Sagundino fu tanto efficace e apprezzata che il Senato decise poco dopo di mandarlo in missione presso il papa Nicola V e presso il re di Napoli Alfonso V d'Aragona[24]. Fu questa missione ad occasionare la stesura della nostra *Oratio*. Dopo che il Sagundino, aveva tenuto la sua relazione in italiano alla presenza di Alfonso, questi gli ordinò di scriverla in latino per darle, presumibilmente, maggior diffusione; il 25 gennaio del 1454, a Napoli, l'ordine era stato eseguito: l'*Oratio*, manoscritta, fu resa di pubblica ragione[25]. Nel 1456 essa, alquanto ampliata, fu trasmessa ad Enea Silvio Piccolomini, per il quale, nello stesso anno, il Sagundino scrisse il *Liber de familia Autumanorum id est Turchorum ad Aeneam Senarum episcopum*, noto meglio sotto il titolo *De origine et gestis Turcorum Liber*[26].

---

[20] Documentazione in Mastrodimitri, *op. cit.*, pp. 49s.

[21] Vedi le due deliberazioni prese dal Senato il 5 luglio 1453 in Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, cit., II, pp. 26-29 (testo latino con trad. ital. a fronte).

[22] Cfr. Babinger, *Maometto il Conquistatore*, cit., p. 175.

[23] Ivi, p. 144.

[24] Cfr. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, cit., II, p.126.

[25] Queste notizie si ricavano dal *Vat. Reginensis lat. 1555*, ff. 105r-116r: *"Oratio disertissmi viri Nicolai Sagundini ad S(erenissi)mum Alfonsum regem aragonum h(ab)ita vulgari p(ri)us Sermone, post modum iussu regio ad hanc formam redacta 1553. Die veneris, XXV. Ianuarii in urbe Neapoli"*. Su questo codice cfr. O. R. Sabbadini, "Andrea Contrario", *Nuovo Archivio Veneto*, n.s., an. 16 (1916), vol. XXXI, parte I, p. 413, n. 3; P. Kristeller, *Iter Italicum*, cit., II, pp. 408b-409a. In questo caso, il *"xxv Ianuarii 1453"* è secondo lo stile veneto ("more veneto"), cioè equivale al 25 gennaio 1454.

[26] Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, cit., II, p. 126. Un testimonio ms. del *De origine Turcorum* si ha nel Cod. Noribergensis Cent. VI, 14 [saec. XV], ff. 59r-66r; cfr. Kristeller, *Iter italicum*, cit. III, p. 668a. Si è notato che quasi certamente al *De origine et gestis Turchorum liber* del Sagundino (vedi sopra, n. 26) si devono le notizie, esposte da Pio II nella sua *Cosmographia vel de mundo universo historiarum liber*, che redasse

Rientrato a Venezia — dove, dopo la presa di Costantinopoli, aveva trasferito sua moglie e i suoi figli, che nel 1458 saranno dieci[27] — continuò a far la spola tra il governo della Serenissima e quelli di altri Stati. Fu mandato a Napoli una seconda volta nel 1455 e vi si fermò fino al luglio del 1456, quando ritornò a Venezia; poi fu inviato di nuovo a Roma e a Napoli, da dove passò in Catalogna e a Siena (1457-1458); nel giugno del 458 ripartì per Roma e vi si trattenne fino a dicembre; nel 1461 lasciò di nuovo Venezia per recarsi in "Oriente" e poi a Roma; ritornato a Venezia nel dicembre del 1462, vi rimase, a quanto pare, fino alla morte, avvenuta verso il 1464[28].

Se si considera l'intensa attività burocratica e diplomatica del Sagundino al servizio di Venezia, svolta fin quasi alla vigilia della sua morte, si rimane sorpresi che egli abbia trovato tempo per dedicarsi a scrivere non solo traduzioni, relazioni e lettere connesse con la sua attività ufficiale, ma anche opere di storia, di filosofia, di teologia e di retorica. Si tratta di una produzione, ancora quasi tutta inedita o nota solo per vie indiretta e in modo sommario. Studiarla e indagarla significherebbe non solo, come dicevamo, acquisire gli elementi necessari a illustrare la figura del Sagundino, ma anche proiettare nuova luce su certe zone del nostro umanesimo quattrocentesco e sul contributo provenutogli dai dotti greci viventi in Italia. Basti ricordare che egli tradusse in greco vari documenti latini del concilio di Firenze, e in latino non solo documenti greci dello stesso concilio, ma anche scritti di Arriano, Onesandro, Demostene, Plutarco e di altri[29].

"poco dopo esser stato eletto papa" (Pertusi, *La caduta di Costantinopoli,* cit., II, p. 126). La *Cosmographia* fu stampata per la prima volta nel 1531, e forse a Roma, col titolo *Asiae Europaeque elegantissima descriptio* (cfr. G. Bernetti, *Saggi e studi sugli scritti di Enea Silvio Piccolomini, papa Pio II [1405-1464],* Firenze 1971, p. 195; e poi nelle *Opera omnia,* edite a Basilea nel 1571 (pp. 281-386: "De Asia"; 387-471: "De Europa"). Ma nelle edizioni successive si ritornò, più o meno, al titolo originale; ad esempio: *Cosmographia seu rerum ubique gestarum historia locorumque descriptio,* in *Opera geographica et historica* di Pio II, edite a Helmstadt 1699-1700 e Frankfurt-Leipzig 1707. Per inquadrare storiograficamente l'opuscolo del Sagundino e i suoi rapporti con la *Cosmographia* di Pio II, vedi Pertusi, *I primi studi in Occidente sull'origine e la potenza dei Turchi,* cit. sopra, n. 14.

[27] Cfr. Zeno, *op. cit.*, II, pp. 337-339; Mastrodimitri, *op. cit.*, pp. 101-108.

[28] Mastrodimitri, *op. cit.*, pp. 59-100.

[29] Di tale produzione letteraria del Sagundino diede un'idea già lo Zeno, *op. cit.*, pp. 339-346; ma ora vedi soprattutto l'esposizione di Mastrodimitri, *op. cit.*, pp. 115-226. Nell'Appendice (παράρθημα), pp. 227-242, ci sono tre liste accurate dei documenti, delle epistole e dei versi riguardanti il Sagundino.

III. L'ORATIO DEL SAGUNDINO AD ALFONSO I D'ARAGONA

Quando nell'autunno del 1453 il Sagundino si presentò a Napoli come inviato speciale di Venezia, la situazione politica italiana era molto ingarbugliata e quanto mai instabile. Si continuava in quel gioco complicatissimo di "leghe", alleanze aperte o segrete, di voltafaccia o virate di bordo, che spesso erano causa od effetto di colpi di mano, guerricciole o guerre spietate e logoranti, nelle quali erano coinvolti tutti i "potentati" della Penisola, che cercavano appoggi anche all'estero, soprattutto in Francia e nella Spagna[30]. Lo spagnolo Alfonso — detto il Magnanimo — V d'Aragona, IV di Catalogna e I di Napoli — era divenuto re di Sicilia e di Napoli fin dal 1416, succedendo a suo padre, Ferdinando I; ma vi regnava effettivamente solo dal 1442, quando era entrato trionfalmente nella Capitale partenopea, dopo un'aggrovigliata serie di traversie militari e diplomatiche, che avevano avuto per teatro la Spagna, l'Italia e la Francia meridionale. Per motivi di successione dinastica, aveva dovuto scontrarsi militarmente, fra l'altro, con gli Sforza di Milano, coi Fiorentini, coi Genovesi e cogli stessi Veneziani. La flotta di questi ultimi nel 1449 aveva inflitto una sconfitta molto grave a quella aragonese-napoletana; ma un anno dopo la Serenissima offriva con successo la propria alleanza ad Alfonso[31]. Può darsi che a tale atteggiamento conciliativo abbia contribuito la percezione del pericolo ottomano, che ormai si andava profilando nel Levante veneziano e che si rivelò in tutta la sua crudezza nella conquista di Costantinopoli del 29 maggio 1453 ad opera di Mehmed II. La nuova situazione rese la Serenissima consapevole dell'impossibilità di fronteggiare da sola il nuovo nemico, come già osservava il Romanin[32]; un nemico, che ormai puntava apertamente gli occhi cupidi non solo sui domini veneti del Mediterraneo orientale e sui Balcani, ma

---

[30] Per un quadro accurato della situazione politica e militare dell'Italia del Quattrocento in genere, rimandiamo soprattutto a L. Simeoni, *Le Signorie* (= *Storia politica d'Italia dalle origini ai giorni nostri*), I (Milano 1950), pp. 372-572.

[31] Per la vasta bibliografia esistente in materia ci limitiamo a rimandare agli articoli di N. Cortese, in *Enciclopedia Italiana Treccani*, II (Roma 1929), pp. 399-401 e di R. Moscati, in *Dizionario biografico degli Italiani*, II (Roma 1961), pp. 323-330; quest'ultimo segnala il saggio di A. Boscolo, "Ferdinando I e Alfonso il Magnanimo nella storiografia", in Id., *Medio Evo Aragonese*, Padova 1958, pp. 151-165; E. Pontieri, "Dinastia, regno e capitale nel Mezzogiorno aragonese", *Storia di Napoli* (Società Editrice Storia di Napoli), IV/1 (Napoli 1974), pp. 1-230; M. Del Treppo, "Il regno aragonese", in G. Galasso - A. Romeo (dir.), *Storia del Mezzogiorno*, IV/1 (Napoli 1986), pp. 87-127.

[32] S. Romanin, *Storia documentata di Venezia*, lib. IX, c. X: vol. IV (Venezia 1855), p. 260.

anche sull'Italia. Da qui la necessità di pacificare la Penisola, di fermare il logorio delle sue forze nelle guerre tra i vari Stati per poterle riunire contro il nuovo nemico comune[33]. La diplomazia veneta sapeva bene che, date le inimicizie remote e prossime, non poteva contare immediatamente né su Milano né su Firenze e meno ancora su Genova; perciò, dopo il Papa, capo spirituale necessario della nuova impresa, aveva pensato di coinvolgere, sia per sentimenti religiosi che per la posizione geografica del suo Stato, il re Alfonso.

Tutto ciò spiega la sollecitudine del Senato veneto di trattare sia col Papa Nicola V che con Alfonso d'Aragona. La missione del Sagundino consisteva nell'aprire la via alle trattative presentando a Roma e a Napoli un quadro della realtà politica creata da Mehmed II dopo la conquista vittoriosa della Capitale dell'ex-impero bizantino.

Il discorso del Sagundino — nella redazione latina in cui ci è stato tramandato — rappresenta non solo un bel pezzo di oratoria, ma anche e soprattutto un documento storico prezioso. Anzi siamo dell'opinione che il suo successo "editoriale" nel mondo dei mss. sia dovuto ai suoi pregi di contenuto storico (descrizione e interpretazione politica della realtà determinatasi con la salita al trono del sultano Mehmed II e la sua conquista di Costantinopoli). I pregi formali e stilistici non erano trascurabili, ma presso i lettori contemporanei del Sagundino passavano in seconda linea. Pur prescindendo dalle dichiarazioni esplicite dell'oratore nel "prologo" dell'*Oratio*[34], non è difficile evidenziare i numerosi tratti che rivelano in lui l'esperienza diretta del testimone oculare o quella indiretta di chi si è informato su uomini e cose in modo coscienzioso e concreto, come conveniva del resto a un diplomatico della sua taglia ed esperienza. Non è neppure difficile cogliere nel Sagundino i tratti della sua maniera di "leggere" e "sentire" i fatti che espone per disteso o a cui accenna di sfuggita. Tutto ciò per lo storico o il cultore di storia è e sarà sempre molto prezioso.

Data la limpidezza lineare dell'esposizione, è anche facile scorgere i vari elementi strutturali dell'*Oratio*, divulgata "a penna", come sappiamo, dal Sagundino a Napoli nel gennaio del 1454[35]. Lasciando al futuro auto-

---

[33] Cfr. Simeoni, *op. cit.*, pp. 511-519; F. Babinger, "Le vicende veneziane nella lotta contro i Turchi durante il secolo XV", in *La civiltà veneziana del Quattrocento* (Centro di cultura e civiltà della Fondazione Giorgio Cini), Firenze 1957, pp. 49-73.

[34] "... *Qua potui cura, fide et diligentia, ea in tuae Sublimitatis conspectu recitare conatus sum*" (rr. 2-3).

[35] Vedi sopra, nota 25 e il testo relativo.

re dell'edizione critica dello scritto una divisione più particolareggiata ed organica, noi ci limitiamo a delimitarne solo le sezioni principali numerandole come paragrafi distinti.

1. Prologo o introduzione (rr. 1-20);

2. Ritratto fisico e morale di Mehmed II, detto il Conquistatore (rr. 21-59);

3. Letture storiche e sogni politici e militari di Mehmed II (rr. 60-83);

4. Caduta di Costantinopoli e morte eroica dell'imperatore Costantino XII (rr. 89-136);

5. Stragi ed orrori nella Città espugnata (rr. 137-150);

6. Prigionia e morte gloriosa del Megadux Luca Notaras trucidato insieme col genero e con due figli (rr. 151-196);

7. Piani aggressivi di Mehmed II contro l'Italia e la Cristianità (rr. 197-218);

8. Perplessità e timori espressigli su tali piani da alcuni maggiorenti e potenti del suo "regno" (rr. 219-246);

9. Risposta sdegnata, sprezzante e baldanzosa data loro da Mehmed II (rr. 247-293);

10. Da quali strati sociali, con quali sistemi e in quale consistenza numerica Mehmed II raccoglie le sue armate di truppe a piedi e a cavallo, e allestisce la sua flotta da guerra (rr. 294-332);

11. Perorazione finale, con cui si esorta il re Alfonso ad impugnare le armi contro Mehmed II adducendo motivi di fede religiosa, di onore, di legittima difesa e promettendo l'appoggio del Papa e la collaborazione della Repubblica Veneta (rr. 333-386).

Sarebbe impresa difficile — e per lo storico tutt'altro che inutile od oziosa — ricostruire l'efficacia della missione del Sagundino a Roma e a Napoli. Certo egli non ottenne dal "serenissimo Principe e invittissimo Re" aragonese l'auspicata impresa di servirsi della propria potenza per pacificare l'Italia e spingerne i vari principi e signori a battersi al suo fianco contro il Gran Turco, sicuro dell'appoggio del Papa e della collaborazione di Venezia. Date le circostanze storiche, date soprattutto le ostilità plurisecolari tra Venezia e Genova e quelle più recenti ed ostinate tra Venezia e Milano, Alfonso avrebbe dovuto dimostrarsi capace di far miracoli, per condurre a buon termine un'impresa simile. Ma la diffusione notevolissima della *Oratio* sagundiniana in tutta l'Italia e in varie nazioni d'Europa contribuì certamente a far riflettere molti lettori e ad alimentare quello spirito di crociata, che animò tanti politologi e uomini

di Stato e di Chiesa nella seconda metà del secolo XV, fra i quali emerse Pio II, vecchio amico del Sagundino[36].

Meno difficile sarebbe fornire l'*Oratio* di un commento storico ricorrendo specialmente alle fonti parallele. In questa sede ci limitiamo ad osservare l'esattezza essenziale e l'accordo generale tra la ricostruzione dei fatti fornita dal Sagundino e quella delle altre fonti greche e latine. Basti accennare al crollo fatale della resistenza di Giovanni Longo Giustiniani, ferito e ormai senza speranza sull'esito della battaglia; alla caduta gloriosa di Costantino XII con le armi in pugno; all'irruzione travolgente dei Turchi a Costantinopoli; alla strage mostruosa non solo dei soldati vinti o catturati, ma anche di cittadini inermi, bizantini o stranieri; alle violenze, ai saccheggi, alla morte eroica di Luca Notaras, ecc. Il Sagundino descrive o sfiora tali fatti con maggior sobrietà e verosimiglianza di altri relatori, sia pure tra i più direttamente coinvolti[37]. Tale esattezza ed accordo si coglie anche nella sua descrizione sistematica della personalità fisica e morale di Mehmed II, del quale il Sagundino, a parte l'orrore per i suoi biechi piani di conquista e per i suoi metodi disumani, mostra di apprezzare, non senza ammirazione, l'eroico senso di responsabilità nell'esercizio del potere, che lo rende infaticabile, oltre che inflessibile e inesorabile anche con sé stesso[38]. Su questo punto, come su tanti altri analoghi, ci sembra difficile cogliere il Sagundino vittima dell'enfasi oratoria o della retorica umanistica, sebbene il suo stile sia tutt'altro che ingenuo o trascurato tanto sul piano della sintassi quanto sul piano delle

---

[36] Sull'impegno di Pio II circa la crociata, si vedano, ad esempio: L. von Pastor, *Storia dei Papi*, nuova ed. ital., II (Roma 1932), pp. 37-76, 209-275; A. Castellini, "I due grandi animatori della crociata, S. Caterina da Siena e Pio II", *Bollettino senese di storia patria* 9 (1938) 323-375; A. Silvestri, *Gli uiltimi anni di Pio II*, Tivoli 1941; E. Hocks, *Pius II. und der Halbmond*, Freiburg im Brsg. 1941 (divulgativo); G. Paparelli, *Enea Silvio Piccolomini (Pio II)*, Bari 1950, pp. 314-360; F. Gaeta, "Sulla «Lettera a Maometto» di Pio II", *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo* 77 (1965) 127-277; R. Aubenas - R. Ricard, *La Chiesa e il Rinascimento* (= *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, dir. da A. Fliche, V. Martin, ecc., XV), 2a ed. ital., a cura di P. Prodi, Torino 1972, pp. 67-89.

[37] Rimandiamo per un primo confronto ad alcune delle relazioni o delle pagine cronachistiche o storiche raccolte, tradotte e commentate dal Pertusi, in *La caduta di Costantinopoli*, cit., I, p. 33 (Nicolò Barbaro); p. 88 (card. Isidoro di Kiev); pp. 132-134, 152, 160-164, 166 (Leonardo di Chio); pp. 186-189 (Jacopo Tedaldi); II, pp. 87-90 (Enrico di Soemeren); pp. 108-111 (Leonardo Benvoglienti); pp. 172-186 (Ducas); pp. 212-222, 224-226 (Laonico Chalcocondyles); pp. 232-236, 238-248, 250 (Critubulo di Imbro). Molto meno fecondo riesce il confronto con le pagine di altri autori raccolte dallo stesso Pertusi nel volume *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Costantinopoli*. Edizione postuma a cura di A. Carile, Bologna 1983.

[38] Vedi *Oratio*, specialmente rr. 20-88, 247-290.

figure, dei traslati e del lessico in genere. La sua passione politica di uomo colto greco e di cristiano trapela qua e là in modo incontestabile.

IV. Questa edizione dell'*Oratio* sagundiniana

A scanso di equivoci, dichiariamo subito che non pretendiamo affatto di offrire un'edizione critica nel senso tecnico e definitivo del termine. Un'edizione simile richiederebbe tutta una serie di ricerche preliminari che noi non abbiamo compiuto: ricerca di eventuali testimoni ancora ignoti; analisi paleografico-codicologica di tutti i mss. noti che ci conservano l'*Oratio* del Sagundino; determinazione, possibilmente, dell'autografo o, almeno, dei rapporti di dipendenza esistenti tra i mss. in modo da stabilire l'"archetipo" e le varie famiglie o gruppi che ne sono derivati; determinazione e scelta del ms. da porre a fondamento dell'edizione, ecc.

Il nostro proposito è stato molto più modesto. Abbiamo cercato di riproporre agli studiosi (e più a quelli di storia che a quelli di filologia) una nuova edizione a stampa dell'*Oratio* sagundiniana che avesse, possibilmente in grado maggiore, due pregi: la completezza di quella "princeps" del Makušev e la correttezza perseguita da quelle susseguenti dello Iorga e del Pertusi. Lo studio sistematico del codice di Modena, collazionato con quello di Bologna usato dal Makušev e, con quello dell'Ambrosiana usato dallo Iorga, ci avrebbero incamminato verso questa meta; ma l'impossibilità di esaminare quest'ultimo codice[39], ci ha provocato delle perplessità, che abbiamo cercato di superare collazionando uno dei tre codici vaticani presentati sopra dalla nostra lista: il *Vat. Reginensis latinus 1555*. Il motivo della scelta di questo codice è stato semplice e senza nessuna pretesa di preferenza per il suo valore storico-testuale rispetto all'*Oratio* del Sagundino: la certezza di presentarne integro il testo dall'*incipit* all'*explicit*.

Così, partendo dal codice di Modena, ne abbiamo collazionato il testo direttamente coi due codici di Bologna e della Vaticana, mentre quello dell'Ambrosiana è stato tenuto presente soltanto attraverso gli ampi squarci pubblicati dallo Iorga. È stato poi ovvio tener conto delle correzioni, integrazioni, ecc. introdotte nelle proprie edizioni a stampa dallo Iorga rispetto al codice ambrosiano, del Makušev rispetto al codice bolognese e dal Pertusi rispetto ad ambedue.

---

[39] Gli interessati sanno che la Biblioteca Ambrosiana, a causa dei lavori di restauro, era chiusa, e i suoi fondi librari era inaccessibili al pubblico. Questa circostanza ci ha impedito di esaminare il ms. J 28 sup. in tempo utile.

Non sarà superfluo avvertire che noi siamo i primi a riconoscere che l'apparato critico risultante da questo nostro tentativo risenta negativamente soprattutto dell'assenza delle ricerche preliminari suaccennate. Ai criteri che abbiamo seguito nell'imbastirlo e che esso mostra facilmente al lettore, dobbiamo aggiungerne alcuni altri applicati tacitamente: 1) riduzione della punteggiatura e delle maiuscole e minuscole all'uso moderno; 2) scelta unitaria delle scempie e delle doppie secondo l'ortografia ormai d'uso comune; 3) preferenza costante dei dittonghi *ae, oe,* rispetto alla *e* semplice nei prefissi, nei radicali verbali, nei suffissi delle declinazioni, ecc. 4) preferenza costante della *t* al posto della *c* intervocalica, per cui abbiamo scritto *otium, nuntium, pretium*, ecc., invece di "ocium", "nuncium", "precium", ecc., forme medievali ancora presenti nei nostri quattro mss.

SIGLE USATE NELL'APPARATO

A = Cod. Ambros. lat. J 28 sup., ff. 27ʳ-48ᵛ.

B = Bibl. Comun. Bonon., n°16/b, III, 13 (ora: A 172), saec. XV, ff. 157ʳ-168v.

Iorga = ediz. parziale di A fatta da N. Jorga, "Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVᵉ siècle", *Revue de l'Orient latin* 8 (1900-01) 280-288 = vol. III (Paris 1902), pp. 316-323.

Makušev = edizione integrale di B, ad opera di V. Makušev, *Monumenta historica Slavorum Meridionalium vicinorumque popoulorum, e tabulariis et bibliothecis italicis deprompta, collecta atque illustrata*, I/1. *Ancona – Bononia — Florentia*, Varsaviae 1874, pp. 295-306.

M = Modena, Archivio di Stato, *Documenti Stati e Città*, busta N°193, cod. chartacaeus anepigraphus n.n., saec. XV, multis ac variis actis insertus.

Pertusi = *La caduta di Costantinopoli. II: L'eco nel mondo*, Fondazione Valla / Mondadori 1976, pp.128-141.

R = Vat. Reginensis lat. 1555, saec. XV, ff. 105ʳ-116ʳ.

Ad serenissimum principem et invictissimum regem Alphonsum Nicolai Sagundini oratio.

f.1r IC XC

§1. Pro munere publice ad me delato, serenissime Princeps et invictissime Rex, ab illustrissimo Senatu veneto, qua potui cura, fide et diligentia, ea in tuae Sublimitatis conspectu recitare conatus sum, quae de curia Theucrorum principis rediens, quo profectus eram magnifico Oratori veneto obsecuturus, eidem illustrissimo Senatui retuli quaeve animadvertere atque investigare potui de natura, moribus ingenio, intentione, apparatibus, deque reliquis regni conditionibus principis memorati. Censuit enim gloriosissimus Senatus huiusmodi rerum notitiam Serenitati tuae dari oportere, non modo propter mutuam animorum voluntatumque vestrarum coniunctionem, ceterasque conditiones, quibus strictim atque tenaciter invicem conglutinati estis atque devincti, verum etiam quia res huiusmodi adversus christianam religionem contraque catholicos principes parari videntur, summa quoque ope, summo studio, acerrimo tandem odio, mira animi actitari inductione. Nunc vero, serenissime Rex, tuis obsecutus mandatis (declarasti enim velle haec scripturae mandari), non stilo regiis tuis digno auribus, nec ea
f. 1v dignitate orationis, quam rei, de qua agitur, gravitas mereretur, | sed pro tenuitate ingenii inopiaque dicendi narrationem aggrediar, servaboque fidem ea sedulo pro viribus explicando, quae accuratissime exploravi.

§2. Rex ipse Theucrorum, gloriosissime Princeps, Machumetus nomine, tertium et vigesimum annum agit aetatis. Naturae est et habitus melancholici, staturae mediocris, formae satis honestae, lineamenta prae se ferentis insitae profecto humanitatis atque dulcedinis, tametsi adversus christianos acerrime saevire videtur. Quod equidem non

Titulus habetur in B; om. AM; in R habetur: *Oratio dis(er)tissimi viri Nicolai Sagudini ad S(erenissim)um Alfonsum regem Aragonum.*

1 Pro ... 20 acuratissime exploravi *om.* Pertusi / ad me ABR: a me M // **2** sena<tu> B / qua potui cura, fide BM: qua potui cum fide AR // **4** Theucrorum AR: Turcorum BM // **6** ingenio ABR: ingenioque M // **8** enim ABM: noster Makušev / gloriosissimus MR: gloriosus AB // **9** mutuam ABM: -um R. // **10** vestrarum BMR: nostrarum A // **11** strictim BM: stricti A: strictis R / estis om. Makušev// **12** res ABM: rex R// **13** suma ... **14** sumo R // **17** de qua agitur A: qua de agitur BMR / mereretur BM: meretur AR // **17-18** pro tenuitate BMR +Iorga *corr. ex* protervitate A // **20** Theucrorum AR: Turcorum BM / Machumetus BMR: Mahumettus A // **21** Naturae BMR + Iorga *corr. ex* mature A // **22** lineamenta AB: liniamenta MR // **23** ferentis BM+ Iorga *corr. ex* ferunt A: ferunt R.

naturae adscripserim hominis, siquidem exterioribus signis et vultibus de animi latenti affectu iudicium fieri possit, sed odio, quo contra gentem nostram nomenque christianum flagrare et vexari videtur. Ingenium habet peracutum et acre; nam ubi, mortuo patre, successit in regnum, omnium regni conditionum minutim, ut ita dixerim, notitiam habere voluit. Quamprimum praestitit operam curiae domusque regiae ministrandae modum diligentissime perquisivit; multa, quae sibi viderentur vel damnosa vel parum utilia, substulit et evertit, multa correxit et
2^{r} emendavit, multa ipse deinceps | instituit et servanda decrevit.

Vita moresque eius, etsi non ea temperantia, ea modestia, ea gravitate sint, quae a principe gravi et integerrimo exigi et praestari debent, ad mores tamen gentiles et patrios, ad aetatem iuveniliter exulta<n>tem, natura pronam et labilem ad voluptates et luxum, ad facultates regias, libidinum explendarum non modo ministras atque pedisequas, verum etiam hortatrices invitatricesque, postremo ad legis vel potius corruptel[l]ae licentiam, ductu cuius laxis habenis ad flagitia et praecipitium itur, et, ut aiunt, manibus pedibusque ad perditionem irruitur; ad haec, inquam, vitam et mores ipsius, si referas, continentem eum et sobrium appellare, non admodum pertimueris. Nam, sive de industria et studio id fiat sive occupatione animi tam amplissimi tamque opulentissimi regni gubernaculis die noctuque intendentis, non luxu, non lascivia admodum delectari videtur, non ventri deditus, non venandi, aucupandi, saltandi, cantandique studio occupatur; non scur<r>ilitatem ridiculaque adamat; non epulis et ebrietati pro more gentis indulget; non otio, non segnitie marcescit et crapulis: semper
2^{v} aliquid | agit, aliquid molitur; semper in negotio est, vel excogitando vel deliberando, vel mira celeritate incredibilique cura et diligentia ea

25 naturae adscripserim hominis BR: n. ascripserim h. A: adscripserim homini M // **28** peracutum BMR+ Iorga *corr. ex* pacatum A // **29** regnum A: regno BMR / ut ita dixerim ABM: u. i. dixerint M // **30** voluit *om.* B R / praestitit AMR: praestavit B // **33** parum ABM: piarum R / substulit M: sustulit ABR // **35** sint AM: sunt B R // **37** deberent ABR: debent M // **37** voluptates ABR: -tem M // **39** pedisequas ABM: pedissequas R / invitatricesque BM: incitatricesque *corr.* Iorga *ex* imitatricesque A // **40** ductu ... 42 referas *om.* Pertusi // **43** non admodum ABR: admodum non M / pertimueris AMR: dubitaveris B / Nam ... 45 intendentis *om.* Pertusi // **43-4** de industria id et studio fiat ABR: de i. et s. id fiat M // **46** non lascivia AM: neque lassivia BR // **47** occupatur BMR: occupatus M. // **49** non otio, non segnitie AB: non o. et segnitiae M: non senitie R. // **50** aliquid ... aliquid BM: aliquit ... aliquid R: aliquod ... aliquod A / excogitando ABR: cogitando M.

exequendo, quae quidem facienda statuisset. Nam, ubi de honore, de regni utilitate, de laude, de gloria quicqam agitur, incredibile dictu est qua vigilantia, qua solertia, quo studio, qua celeritate homo utatur; non modo opibus regiis, ministerioque subditorum, sed sibi ipsi vitaeque haud parcendo, ut plerumque, ubi res praesentiam desiderat principis et exposcit, nec difficultate itineris, nec inclementia coeli, nec inundatione aquarum, nec asperitate deterritus montium, non estu, non frigore, non fame, non siti defatigatus, non dicam currere, sed potius videatur volare.

§3. In tot tantarumque rerum perenni, ut ita dixerim, ministratione, etiam litteris et philosophiae operam dare conatur. Habet apud se virum in philosophia doctissimum, lingua arabem, qui quotidie certo tempore principem adeundi et aliquid auditu dignum ei legendi potestatem habet. Tenet praeterea duos medicos, quorum alter latine, alter graece **f.3r** est eruditus; his familiarissime utitur, | eorumque ductu veteris historiae cognitionem habere voluit. Neque visus est Lacaedemoniorum, Athenensium, Romanorum, Carthaginensium, aliorumque regum et principum rebus gestis accomodasse animum; Alexandrum Macedonem et Caium Caesarem praecipue sibi imitandos delegit, quorum res gestas in linguam suam traduci effecit, in quibus legendis vel audiendis mirum delectatur in modum. Emulatione enim gloriosa quadam illis se parem conatur ostendere, gloriaeque et laudis studio inflammari videtur atque ardere. Hinc regni aviti ac patrum, quamquam amplissimi, finibus non contentus, latius nomen famamque propagare molitur, et in christiana regna irrepere, seseque in illa insinuare proterve induxit animum. Nam, christianissime Rex, ubi nescio quo Dei iudicio, quo consensu, qua permissione Constantinopolitana potitus fuit victoria praeter spem, praeter expectationem opinionemque omnium, ita insolescere coepit et in nomen insaevire christianum, ut omnia aggredi sibi licere iam putet,

52 facienda: ABM: statuenda R / Nam, ubi ... 55 subditorum, sed *om.* Pertusi // **53** laude ABM: lauda R / quicquam BMR: quicquid A // **56** desiderat principis 56-57 et exposcit ABR: principis d. et e. M. // **56** *post* principis *deletum est* dedi M // **59** videatur *om.* A // **60** perenni ... ministratione ABR: p. m., ut ita dixerim // **61** etiam ... et MR: et ... et AB. / philosophiae BMR + Iorga *corr. ex* philosophiis A // **61-62** virum in philosophia doctissimum BMR: in ph. v. d. A // **66** Atheniensium ABM: Hatheniensium R // **69** sibi *om.* R imitandos ABR: inmi- M // **70** effecit ABR: fecit M / Emulatione ... 73 ardere *om.* Pertusi // **70** vel ABR: et M / mirum delectatur in modum ABM: m. in m. delectatur R// **73** patrum A: patrii BMR // **75** in illa *corr.* Iorga : in illos ABMR // **77** potitus est Makušev: p. fuit BM: p. sit A / potius sit R // **78** ita ABM: tantum R.

seque consequuturum facile speret, quae velit; principes tandem f. 3v christianos extinguere, et Imperium orbis | vendicare sibi audeat somnietque. Ad haec omnes cogitationes, cuncta consilia dirigit, ad haec apparatus omnes, copiasque maritimas et pedestres componit struitque, innixus vaticiniis et praedictionibus quibusdam, quae sibi regnum Italiae et urbis Romae expugnationem promittunt. Ait sibi concedi coelitus Constantini sedem; hanc vero Romam esse, non Constantinopolim; videri aequum valdeque congrue<re>, qui filiam vi coeperit, hunc etiam matrem capere posse.

§4. Et quoniam, Princeps piissime, urbis miserandae Constantinopolis mentionem feci, locus ipse me admonet et invitat, ut ea explicem, quae regiis tuis auribus digna haud iniuria possint existimari. Ast, ne nimius sim tuasque patientissimas aures prolixitate obtundere videar, omittam calamitosam tantae urbis expugnationem narrare. Tacebo templorum et sacrarum aedium profanationem, praetiosissimae su<p>pellectilis direptionem, tot tantorumque civium nefariam necem et luctuosissimam stragem, ingenuarum mulierum captivitatem: haec enim prae magnitudine acerbitatis iam per orbem volitant, et paene ore omnium decantantur. Nec possem oratione inopi et ingeniolo rudi meo indigni- f. 4r tatem consequi rei, in qua | explicanda vel ferax validi oratoris ingenium aresceret, et eloquentissimus quisquis elinguis videretur et infans.

Casum Imperatoris tantum narrabo, dignum profecto qui litteris memoriaeque sempiternae mandetur.

Cum tota nocte acriter pugnaretur terra marique, et hostes quidem occupare moenia, cives vero contra defendere conarentur, januensis quidam Joannes Longus, vir profecto magni pretii, qui cum ducentis circiter nautis — erat enim onerariae navis praefectus) stipendio imperatoris conductus, partem illam moenium suscepit tutandam, cui maximum videretur periculum impendere, quave hostis, postquam crebris tormentorum ictibus, moenia demolitus solo propemodum

80 consequturum AR: consecuturum BM / principes tandem christianos BM: princeps t. christianos R: principaliter tandem christiana A et Pertusi // **81** vendicare AB: ve<n>dicare M: vindicare R et Makušev // **83** omnes A et Pertusi: omnis BMR/ struitque BMR + lorga *corr. ex* servitque A // **86** Constantini sedem ABR: s. Constantini M // **87** qui BMR: quasi A / hunc BMR: hanc A et Perusi // **89** Et ... 92 obtundere videar *om.* Pertusi // **91** existimari BMR: estimari A // **94** *ante* praetiosissimae *del. est* precioss // **95** tantorumque ABM: tantarumque R // **96** prae A et Pertusi: pro BMR // **98** Nec ... 100 infans *om.* Pertusi // **99-100** ingenium aresceret AMR: a. i. B / aresceret BM: arcesceret AR // **100** quisquis ABR: quisque M / elinguis BMR: alinguis A // **103** hostes A et Pertusi: hostis BMR // **104** Januensis A et Pertusi: Genuensis BMR // **105-106** cum ducentis circiter nautis A et Pertusi: cum d. n. circiter B; cum n. d. circiter MR.

adaequasset, sibi aditum patefacere studio ardentissimo temptaret — is, inquam, Ioannes, ubi vidit hostem acrius solito urgere et invalescere, propugnatores vero contra sensim deficere, quippe quorum alii interempti, nonnulli saucii, reliqui perterriti et fugati, salutem urbis despe- f. 4v rare coepit; duobusque acceptis vulneribus, imperatorem adiit, cui | tristissimum attulit nuntium et devovendum nihil virium, nihil spei amplius esse relictum, quo hostis impediatur, quin Urbem vi capiat et victoria potiatur; polliceri se proinde imperatorem ipsum navi sua incolumem ad locum devecturum salutis. Quo nuntio habito, imperator illum quidem sibi timentem reprehendit, et in malam rem abire iussit, sperare, inquiens, ope auxilioque divino urbem illam se defensurum; verum si quid adversi contigeret, regno iam extincto sibi amplius non esse vivendum, quin cum ipsa patria moriendum.

Haec ubi dicta, accersitis nonnullis qui forte aderant, ad defendendam partem illam ire perrexit, qua hostis magis vehementiusque urgeret, ubi fortiter utrinque pugnatum est. Ast paucitas civium hosti facilem aditum acriter irruenti aperuit, remque in perditionem adduxit. Imperator, ubi hostem ruinas occupare iam moenium victoriaque potiri certissima vidit, ne caperetur vivus, sibi ipsi quidem proprias iniicere manus et hoc pacto consciscere mortem, tametsi animus minus deerat, f. 5r nefas tamen duxit et | christiano principe per religionem indignum; suos, qui pauci aderant, hortari coepit, ut se occiderent. Sed, cum tantum facinus audere voluisset nemo, imperatoriis insignibus depositis et abiectis, ne hostibus notus fieret, privatum <se> gerens stricto ense in aciem irruit fortiterque pugnando, ne inultus abiret, Princeps immortalitate dignus, hostili manu tandem est interemptus ruinisque urbis ac regni casui regium inmiscuit cadaver.

§ 5. Quis cladem illius noctis, quis funera fando
explicet, aut possit lachrimis aequare dolorem!
Urbs antiqua ruit multos dominata per annos;

110 temptaret AMR: attemptaret B // **115** attulit nuntium ABMR: a. notitium et devovendum: nihl *etc.* Makušev / devovendum BM: devolvendum AR et Pertusi // **116** nihil virium, nihil spei amplius M: nihil v. amplius, nihil spei ABR / quin: AMR: quim B // **123** accersitis BMR: arcessitis A // **125** utrinque AMR: urtinque Makušev // **126** irruenti ABM: irruent R // **129** consciscere mortem: AMR: c. sibi m. B / minus, *super lineam*, *deleto* omnis M / nefas: ABM: nafax R // **133** se *addidit* Pertusi // // **137-141** Quis ... imago AMR: *om.* B et Pertusi. Versus, qui a codicum. scriptoribus et a Iorga nullo ordine transcripti sunt, depromuntur ex Verg. *Aen.* 2, 361-365, ubi, relate ad textum vulgatum, haec notanda veniunt: *dolorem* loco "labores" (v. 362), *sparguntur* loco "sternuntur" (v. 364), *plurimam mortis imago* (v. 149), quae ex v. 369 desumpta

plurima perque vias sparguntur inertia passim
corpora perque domos, et plurima mortis imago.

Postquam urbs capta et militi in direptionem et praedam data est, rex Turchus imperatorem captum habere cupiens, ubi eum cecidisse percepit, corpus quaeritari curavit; quo in strage civium ruinisque urbis invento atque recognito, caput abscidi iussit, spiculo deinde infixum pompa adhibita circumferri per castra. Legatos post haec, qui caput ipsum quadranginta adiunctis adolescentulis et viginti puellis e tota
f. 5v praeda delectis, ad | soldanum Aegypti deferrent, declaravit. Haec omnia, Princeps christianissime, per contemptum et ignominiam christiani nominis fieri, quis nesciat?

§6. Exponam praeterea genus piissimum mortis maxima auctoritate et prudentia viri Lucae, cui Magnus Dux honoris causa cognomen erat pro more patrio decreto regio condonatum.

Is captus vivus cum uxore <et> liberis ad regem victorem adductus est. Cum autem benigne et comiter per aliquot dies rex ipse erga se visus esset affectus, misit qui, ut filius addolescentulus egregiae indoli formaeque honestae sibi mitteretur, peteret. Animadvertit vir prudentissimus filiolum ad nefandum expeti flagitium; quamobrem diu recusavit dixitque male se mori quam filiolum flagitio subiicere tali. Rex hinc iratus adolescentulum quidem vi e complexibus sinuque parentis evelli et detrahi iussit; Lucam vero cum duobus aliis filiis generoque morte damnavit.

Ubi itaque spiculatorem astare vidit, ratus viro forti et gravi equo animo glorioseque esse moriendum, timens filiis generoque, ne, per
f. 6r aetatem et mollitiam | animi, patre mortuo, vitae indulgentes, ad tetrum facinus et fidei sacratissimae declinarent mutationem, praecibus a spiculatore impetravit, ut filios et generum prius, se deinceps trucidaret. Vertit deinde se vir amplissimus ad generum filiosque: "Subite — inquit — fili carissimi, aequo animo mortem, quae nobis vita potius merito quam interitus est reputanda. Quibus enim oculis solem ipsum aspicere et luce frui possemus, qua tandem conditione vitam perducere, qui

locum "religiosa deorum" tenent. Utrum citationis auctor Nicolaus Sangundinus sit vel amanuensis quidam, adhuc rite indagandum est // **143** captum habere: ABR: capere et habere M // **144** percepit ABR: percaepit M // **146** legatos ABM: lagatos R // **147** adolescentulis AMR: adolescentibus B/ e ABM: et R // **148** Haec ... 196 fore non dubito *om.* Pertusi // **153** condonatum BM +Iorga *corr. ex* condenatum A: condenatum R // **159** mori AMR : morti B / filiolum A: filium MR: natum B // **164-5** per aetatem et mollitiam A: per aetatem mollitia BMR // **166** fidei sacratissimae AMR: sacratissimae fidei B // **167** ut AR: *om.* BM // **169** aequalibus BMR: aequaliter A // **160** parentis ABM: parentibus R.

sempiternis miseriis et calamitate infanda impliciti simus? qui libere nati, ingenue ac laute educati, servitutis acerbissima premamur iam sarcina: rege, regno, patria nobilissima, templis, civibus, aequalibus truculenter extinctis; honoribus patriis, vetustissimis moribus ritibusque funditus sublatis; laribus, focis, domesticis parietibus, suavissimis omnibus penitus pariterque eversis, fortunis in praedam et direptionem hosti datis? Moriamini igitur non modo forti, verum etiam laeto et alacri animo, fide pietateque in Deum incolumi, fide illaesa, fide integra! Tra-
f. 6v ducite vos morte hac momentanea carnis | ad immortalem ac perpetuam animorum vitam! Funere vestro parentalia exaequamini patris, qui laetus moriar, ubi videro vos ex hoc patriae, gentis reliquiarumque regni naufragio mox ad portum salutis pie et fideliter pervenisse. Non amplius nobis hostis erit timendus; non patriam colemus moenibus fragilibus cinctam, quae possint tormentis labefactari et machinis; non suppellectilem possidebimus, quae dari possit militi in direptionem. Aeterno fruemur gaudio, aeterna pace, aeterna quiete".

Hac exortatione vir gravissimus ita animavit filios, generumque ita affecit, ut laeto animo et hilari vultu colla securi porrexerint, et spiritus Creatori pie com<m>iserint, patre non modo spectante atque hortante, verum etiam laetitia incredibili exultante. Qui, post haec, flexis genibus, Deum oravit, eiusque i[n]neffabili clementiae animam commisit, spiculatorem deinde, ut officium ageret, invitavit; et ille impigre virum clarissimum foede teterrimeque iugulavit.

f. 7r Dixerim haec, humanissime Princeps, | quae tuae maiestati grata fore non dubito.

§7. Ad intentionem regis barbari veniam: quo scilicet spectans tot apparatus, tot copias instruat, tot machinas fabricetur, tam potentem, tam magnam classem exornet, tot pecunias tandem, utpote nervos gerendarum rerum, summo studio accumulare intendat. Haec omnia,

172 impliciti simus BMR+Iorga *corr. ex* implicitissimi A // **174** Rege *post del.* regnis M // **175** honoribus ... 176 sublatis *om.* R // **175** vetustissimis moribus ABR: m. v. M // **176-177** suavissimis omnibus penitus pariterque eversis *om. hic* B // **177-178** hosti datis? BMR: hostis d. A / 178 verum *om.* Makušev / omnibus suavissimis penitus pariterque eversis atque deletis *add. hoc in loco* B // **178** laeto BM: *om.* A // **180** carnis AMR: sensus B // **181** animorum AMR: animarum B // **186** direptionem A: dirreptionem BMR // **186-187** fruemur ABM: fremur R // **189** hilari BMR: hylari A / et spiritus 190 Creatori pie commiserint MR: et pie spiritus C. c. A: et spiritus C. pie tradiderint B: // **192** oravit BMR: adoravit A / ineffabili clementiae animam commisit, spiculatorem deinde ABM: ineffabili deinde a.c. <clemen>tiae R // **193** et ille impigre BR: at i. i. M: ac impigre A / teterrimeque ABM: teterrime R // **199** tot pecunias ... 221-222 usi sunt *om.* Iorga *ea perpaucis gallice contrahendo* / tandem ... 200 intendat *om.* Pertusi // **200** accumulare intendat MR: a. laboret B / enim BMR: *om.* Makušev //

magnanime Princeps, ut Italiam aggrediatur, apparat; id enim sibi in animo fixerat, id cupit, huc aspirat, ad id omnes suas cogitationes, cuncta consilia convertit. Facile sibi videtur adepturum, facile obtenturum, quod cupiat, cum pro magnitudine apparatus, tum maxime ob dissensiones Italiae et acerrima studia partium. Intelligit regna Italiae inter se diu pertinaciter usque ad interitum dimicare. Hanc nactus praeclaram occasionem (neque enim conditiones ignorat Italiae, quippe quae haud obscurae sunt; et ipse crebris exploratoribus nedum sagaciter odorare, quin penitus percipere et scire invigilat diligenter) velis f. 7v remisque, ut aiunt, properat, dies quoque annus sibi videtur | dubitanti ne, si moram fecerit, parati Itali non modo ad regnorum suorum tutelam et ad hostium propulsandam inruptionem, verum eis cladem et perniciem inferant, animentur et pergant.

Aditum sibi in Italiam non novum neque inusitatum excogitat, qui habet celebrem atque tritum: ex littoribus enim Dyrrachii ad oppositas oras portumque Brundisii facilem classi transitum patere intelligit, qua copiae suae intrepide transmitti queant. Haec voluntas eius, hoc consilium omnibus ferme suis iam patuit.

§ 8. Quam ob rem maiores quidam natu, auctoritate, genere rerumque gestarum gloria viri maximi, regno, genti, sibi ac fortunis prospicientes, opportunitatem adepti, regem adiverunt, ad quem his verbis usi sunt: "Regem ipsum aetate iuvenem animi magni atque interriti esse, victoriam expugnatae et vi captae urbis recentem ante oculos versari; regem exinde sibi fortunaeque suae nimis confidere; copiis viribusque regni multum tribuere, ad maxima patranda facinora animari | et rapi; f. 8r adversus christianos parari, Italiam petere, Italiae regnis accingi, urbem Romam, christianorum pene sanctuarium, cupere adoriri: haec magna esse et ardua, ac difficilia factu. Timendum esse ne huiusmodi apparatibus, hac intentionis celebritate christiani perculsi, papa, summo fidei religionisque christianae antistite, et in terris simili Deo, hortante, suadente, animante, urgente, cogente ad arma assurgant, privatisque discordiis ac disceptationibus compositis, pro fide, pro salute, pro

202 omnes BR: omnis M // **203** adepturum ... obtebturum ABR: adepturus ... obtenturus M // **204** quod ABM: quo R. // **205** et accerrima ... regna Italiae BR: *om.* M / Intelligit ... 297 breviter attigero *om.* Pertusi / enim BR: *om.* M // **207** neque enim MR Makušev: n. etenim B // **210** properat ABM: -arat R // **212** inruptionem M: irr- B // **215** tritum M: tutum BR // **216** portumque ABM: portamque R // **217** transmitti ABM: transmittere R // **219** auctoritate BR: autoritate M // **221** adiverunt M: adierunt BR // **224** regem ABM: rege R / exinde MR: ipsum B / nimis BR: minus M // **226** regnis ABM: regis R // **227** cupere BR: capere M // **228** ac BM: et R // **229** intentionis BM: -ne R // **231** urgente, cogente R: urgente M: cogente B.

regnis, nostris conatibus obviam ire pergant, ac tandem damno maloque nostro arma, vires, consilia, opes eorum experiamur, re nostra in maximo deducta discrimine, quandoquidem fortunam insolenter videamur temptare, suapte natura inconstantem et variam, quae crebris mutationibus ac vicissitudine rerum mortalibus alludere amat; victores deinceps vinci, victos vicissim vincere et cuncta perturbari miscerique se duce gaudet.

Transmarinas et longiquas exercituum traductiones non modo difficiles et incommodas, verum etiam vehementer | esse periculosas. Incolumitati regni sui summo studio consulere oportere, ut quod maiorum opera, diligentia, studio, consiliis, periculis, sanguine paulatim partum et auctum eoque incrementi perductum, ad se iure hereditario tandem transmissum, accurate conservandum suscipiat et maiorum exemplo incolume id ad posteros transferre valeat et ex omni parte illaesum".

f. 8v

§9. Hac oratione habita, "Verba — inquit rex — vestra angusti et senilis animi sunt, qui per aetatem rerum usum abhorretis, otium et quietem appetitis, contenti si pleno saturatoque ventre dormitum abire possitis. Quae, etsi vobis dicere conveniat, mihi tamen audisse molestum est. Eis vero obtemperare absurdum esset et longe molestius; privatorum enim est otiari, difficultates fugere, maxima et ardua non ardire, cuncta timere, vitae indulgere, opibus parcere, rem familiarem per otium et quietem curare, inglorie tandem et obscure vitam agere et parvis contentos emori. Ad principem vero maxime | attinet otio et ignavia non torpescere, negotio potius continuaque magnarum rerum tractatione animum exacuere, vires, copias, apparatus quoscumque, cogitationes, consilia ad regni amplitudinem, ad nominis perpetuitatem, ad famam, ad gloriam, ad laudis celebritatem et maximarum rerum accommodantem praeconium. Hanc principis vitam esse oportere; hoc officium, hunc agendorum finem clarissimum et apprime expetendum! Nec quia qui magna possunt et magna audent, non semper id, quod expetunt consequuntur, quin saepe falsis fortunae reflatibus in medio cursu corruunt, nec ad metam pervenire sinuntur, idcirco semper extimescendum est regibus magnae copiae, fortes exercitus, clarissimi apparatus abiiciendi, maximae tandem occasiones praetermittendae.

f. 9r

234 vires BMR: iures Makušev // **236** mutationibus BM: mata- R / ac *om.* B // **238** cuncta BM: concta R // **241** etiam *sequitur* esse *del.* M // **248** otium BM: ociem Makušev // **252** enim BMR: *om.* Makušev // **254** obscure M et Makušev: obstare B // **257** animum BM: ananimum R // **261** agendorum MR: -arum B // **262** Nec BM: ne R // **263** falsis B: falsi MR // **265** idcirco BR: iccirco M.

Haec quae principem dedeceant, quae a boni principis recto officio abhorreant, quae stultitiae et pusilli animi opinionem pariant, quis non (f. 9v) intelligat? Mihi ad regnum augendum gentemque pro|pagandam, famam et laudem immortalitati mandandam et statuis perpetuis incidendam gloriosissima allata occasio est. Quid enim ad victoriam consequendam opportunius, quid certius, quid denique firmius magisque sperandum, quam in aetatis flore constitutum tam amplissimo dominari regno, tam forti genti, tam potenti exercitui imperare, clarissimam demum ac memorandam adeptum victoriam? Ceterum hostes habere, quos inter se dissidentes, ad diversa distractos studia, incautos adoriri et facile superare queas. Me video fore mediatorem, qui duas diversissimas orbis partes in unum cogam, hominumque mores et varium pietatis cultum uniam et componam. Me enim victore, christianam religionem funditus deletum iri, Machumeti legem universo orbi imperaturam. Si contra (quod nolim) devictus superatusque fuero, christianos omnia obtenturos, machumethanos radicitus extirpatum iri. Horum utrumvis acciderit, mihi id immortalem gloriam pariturum. Leve porro esse et futile animum (f. 10r) princi|pis de sobole et posteris nondum natis cogitare, sui famae gloriae nominisque rationem minus habere. Postremo non ad quiescendum, regnique incolumitati dumtaxat providendum et insudandum maiorum exemplo admoneor, quin ad maiora amplioraque capessenda plane videor provocari, siquidem diligentia, opera, studio, cura, consilio, viribus, periculis, sanguine regnum illi tenue et obscurum auxerunt et ad hanc amplitudinem et auctoritatem adduxerunt".

Haec volui, serenissime Rex, paucis intexere, ut non solum ingenium hominis, verum etiam audacia et pertinax animus ac protervus intelligi possit, qui nullis rationibus flecti velit, nec quo a coeptis desistat adduci.

§ 10. Videtur mihi praeterea non fore ab re, Princeps gloriosissime, si quot copiis et quonam modo castra instruat, ac unde quibusve modis suus cogatur exercitus, breviter attigero.

Regem hunc, Princeps christianissime, in partibus Asiae certisque provinciis Europae regnum habere, quis ignorat? Redactum itaque est

267 dedeceant MR: dedeceatur B / a boni BR: ab omni M // **270** immortalitati BR: -tate M / statuis BM: stacius R // **272** denique BM: dan- R // **278** in unum BMR: in -am Makušev // **280** deletum BM: delictum R / imperaturam BM: impa- R // **281** devictus superatusque M: superatus devictusque BR // **282** machumetanos BR: mahu- BM // **283** id MR: ad B // **284** natis BM: natatis R / sui MR: suis B // **285** nominisque BM: nemi- R // **289** et ad ... 290 adduxerunt BR: *om.* M // **291** Rex BMR: Princeps Makušev // **292** etiam M: *om.* BR // **295** castra BM: chastra R // **298** provinciis ABR: provinciae M.

totum regnum in quinque et triginta provincias. Singulis praeest praefectus; membra deinde cuiusque provinciae his committi solent, | quibus publica vectigalia certique redditus alimenta praebent. Sunt deinde duo magni duces, quorum alter Asiae, alter Europae praesidet praefectis et equitatui. Hinc coguntur equitum supra septuaginta milia. Privati Theucri, qui pro lege et patrii observantia ritus liberius degunt, et perpetua immunitate fruuntur, ubi rex maiorem exercitum cogendum delegerit, quadraginta milia equitum supra auxilio dare debent: singuli enim quatuor unum equitem in militiam profecturum regique pariturum alere solent. Rex ipse praeterea peditatum domesticum habet: XII^{m} supra, equitatum<que> quatuor milium circiter.

10^{v} (margin)

Hi ex omni regno pueri deliguntur animadvertiturque ut bonae indolis bonaeque valetudinis sint; traduntur veteranis militibus, qui pecunia regia eos alunt et ad rem militarem instituunt. Cum vero ad aetatis vigesimum annum tirones huiusmodi pervenerint, curiae instituti redduntur peditesque regem comitantur, quoad quintum et trigesimum aetatis annum accesserint; deinde equestri ordini ascribuntur, in eoque manent ad quintum et quadragesimum usque annum. Postremo emeriti liberalitate et ope regia imbelles, vitae | necessitatibus inservientes, consenescunt. Id genus hominum pro aetatis flore, naturae robore, disciplina rei militaris, praesentia principis, mutua quadam inter se contentione gloriosa, demum praemiorum spe, adeo animati ineunt pugnas, ita vires exercent, sic mortem contemnunt, ut pene leones ac robustissimae ferae, non homines, videantur.

f. 11^{r} (margin)

Accedunt praeterea optimatum primorumque curiae familiae, quae dominos huiusmodi sequuntur ex more regemque in castris; hi supra X^{m} conficiunt numerum. Ad haec, si necesse videtur, peditatus equitatusque stipendio regio conducuntur. Reliqui quoque incolae regni, si maxima res agatur, alii sponte militant, alii sequi castra coguntur, ut nonnumquam universus exercitus ad CCC^{m} hominum censeatur conflari. Sunt insuper maritimae copiae. Turci navicularia arte praediti, stipendio regio adducti supra V^{m}; alii, piraticam exercentes, rem navalem inire et

300 membra ... 301 praebent *om.* Pertusi // **301** vectigalia BM: vi- R // **302** praesidet A et Pertusi: praesit BMR / equitum BM+ Iorga *corr. ex* quantum A: quintum R / septuaginta milia M: LXXX^{m} ABR / Theucri AR: Turci BM // **305** immunitate fruuntur BMR: f. i. A // **309** quatuor milium M : VIII^{m} B : VIIII^{m} R // **310** deliguntur BM: di- R / ut BM: et R // **313** pervenerint ABR: -runt M // **315** equestri MR: -o B // **317** imbelles AMR: in- B / inservientes BMR: -tibus A et Pertusi // **319** mutua BM: mutuata R // **321** mortem BM: martem R / ferae BM: fero R // **323** praeterea A et Pertusi: qui BMR // **326** regio ABMR: regis Makušev / adducti M: addicti B: additi AR.

classem regiam comitari, si opus sit, advocantur. Sunt praeterea christiani, vi regi subiecti barbaro, qui ad remigium compelluntur et transtra.

§11. Iam vides, Princeps excellentissime et invictissime Rex, quo f. 11v apparatu, quo animo, quibus copiis barbarus | iste terra marique in christiana regna irruere et tantam rem navare, tanti operis molem suscipere audacter et improbe properet, quo tandem odio sacrosanctam insectetur religionem, quo demum impetu, instar torrentis quaecumque inciderint devastantis ac diluentis, auctoritatem nomenque christianorum principum extinguere ac delere obnixissime procaciterque contendat. Quid ergo per immortalem Deum, quaeso, christianis agendum est? Num dormiendum ac oscitandum et ad haec omnia sponte cecutiendum, ut hinc inertia et incuria nostra audacia hostis alatur feritasque ingenita homini exacerbetur magis atque crudescat, ad cladem denique et perniciem gentis ac nominis nostri acrius prosiliat inflammatiusque irrumpat? Haecne toleranda sunt? Pro facinus! Ubi terrarum, ubi sim gentium nescio. In christianos haec parari, haec praesagiri, haec portendi, genus nobilissimum et lectissimum antiquitate, religione, sapientia, moribus, auctoritate, consilio, opibus, viribus decoratum, excellentissimis regibus, fortissimis populis, potentissimis civitatibus, amplissimis finibus, | ingeniis f. 12r praestantissimis saeptum, munitum et, ut ita dixerim, circumdeditum.

Eia, age, Princeps magnanime, per passionem et crucem filii Dei Salvatoris nostri dulcissimi et suavissimi Iesu Christi, cuius pretiosissimo sanguine a servitute vetusti peccati redempti sumus, excita animum regium tuum! Utere singulari sapientia tua! Exerce vires et nervos amplissimi regni tui! Amplectere christianam rem fluctuantem! Suscipe Italiam totius orbis quondam vi<c>tricem tutandam et e faucibus perfidi et improbi barbari eripiendam! Converte cogitationes et consilia tua ad

331 sit BMR: est A / Sunt ... 332 transtra *om.* Pertusi // **331-332** christiani, vi regi subiecti barbaro, qui ad remigium compelluntur BMR: ch. viri, r. s. b., qui remigium compellunt A / et 332 transtra MR: et transtulam B: *om. logico modo* Iorga. // **333** Iam vides AMR: Vide B // **335** irruere ... 336 audacter ABM: irrueret R: irruere ... audeat ... Pertusi, *reliquis omnibus sagundinianae Orationis penitus omissis* / et *om.* AB // **336** quo tandem ... 355 rem fluctuantem! *om.* Iorga // **339** procaciterque BMR: provocaciterque Makušev // **340** Num dormiendum ... 341 cecutiendum M: Num dormitandum ... 341 cecutiendum R: Non dormitandum ac oscitandum et ... excutiendum B // **343** exacerbetur BM: acerbetur R: exercebitur Makušev / crudescat BM: crudelescat R // **344** irrumpat M: irrumpatur B / pro M: proh B // **346** haec portendi BR: *om.* M // Eia, age B: Eia MR // **347** antiquitate ... autoritate M: auctoritate ... antiquitate B // **353-354** animum regium tuum M: r. a. t. B // **356** totius ... victricem *om.* Iorga / et a faucibus ... 357 eripiendam *om.* Iorga / et e faucibus BR: et a f. M / eripiendam BM: eripiendum R // **357** converte BM: -to R.

Italiam, Italiam inquam, pacandam, discordias dissensionesque domesticas extirpandas! Move tuo exemplo reliquos principes christianos, ut non modo ad regna nostra defendenda, belluaeque spurcissimae ac foedissimi barbari propulsandam irruptionem, verum eum sedibus expellendum et poenas congruas nequitiae suae a se sumendum gloriose atque feliciter veniatur!

f. 12v Facile hoc erit chri|stianis volentibus: suppetunt eis opes, ingenia, vires, copiae maritimae et pedestres; extant duces clarissimi, imperatores fortissimi, milites strenui, equitatus peditatusque multitudo lectissima. Vidimus pluries christanos ab huiusmodi hostibus superari atque vexari; vidimus aliquando sub venerandae crucis vexillo hostes profligari, dissipari, fundi, conteri, exterminari, extingui penitus. Magna haec sunt et ab omnibus fidelibus expetenda; quis dubitat? At diligentia animique praestantia opus est.

Habebis, Princeps gloriosissime, huiusce optati et pii operis promotorem, prosecutoremque acerrimum Maximum Pontificem nostrum, cuius sapientia singularis mirifice congruit animi egregiae pietati et in rem christianam affectui; qui ad haec ineunda, patranda, conficienda inflam<m>ato procedit corde, nec intemptatum omittit quicquam, quod huic glorioso facinori usui futurum et fini proposito conducturum f. 13r autumet. | Pro sua enim in Deum pietate et in christianam religionem flagranti amore, etiam vitam ipsam, si opus sit, exponere est animatus. Habebis reliquos christianissimos principes, et imprimis gloriosissimum Senatum et inclytum Dominium venetum, qui ultro saepe pro Christi Ecclesia, pro honore catholicae fidei, pro libertate, pro pace, pro quiete Italiae maxima et dificillima bella gesserunt, opes amplissimas, vires longe lateque patentis imperii atque se ipsos strenue fortiterque exercuerunt, clarissimas ac memorandas victorias terra marique retulerunt, famam ingentem ac gloriam sempiternam adepti sunt. DIXI.

357 ad Italiam, Italiam inquam pacandam BM: ad Italiam inquam pacandum R: ad I. i. pacandam ... move etc. A // **359-360** ut non modo ... 377 autumet *om.* Iorga *ea, ut solet, perpaucis gallice contrahendo* // **360-361** foedissimi BM: fidelissimi R // **364** opes BM: opos R // **367** hostibus BM: he- R // **368** vidimus B: vide- M: vida- R // **368-369** dissipari, fundi, conteri M: d., c., f. B // **370-371** praestantia : BM: praesentia R // **372** huiusce BMR: huius Makušev // **375** qui ad haec ineunda BMR: qui ad haec me vada Makušev // **376** intemptatum BM: -tim R // **380** Habebis ... 386 DIXI *om.* Iorga.

via della Porta Pinciana, 1
00187 Roma

Carmelo Capizzi, S.J.

Barbara Lomagistro, Gaga Shurgaia

Una pagina dalla storia delle relazioni diplomatiche tra la Santa sede ed il regno di Georgia*

L'archivio storico della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, pur esplorato e studiato per anni da M. Tamarašvili (Tamarati)[1], I. T'abaγua[2], C. Alonso[3] e da altri studiosi, cela ancora molti documenti preziosi per un arricchimento della conoscenza della storia georgiana, in particolare,

---

* Nel presente saggio l'edizione del documento e la ricerca nell'archivio di Propaganda Fide sono dovuti a Barbara Lomagistro, la stesura dell'articolo a Gaga Shurgaia. Si ringraziano: il prof. G. ǯamburia dell'Università Statale di Tbilisi, il prof. G. Abramišvili del Museo di Stato di Georgia, il dott. Sever Voicu della Biblioteca Apostolica Vaticana per aver letto il manoscritto e fornito preziose osservazioni, ed i dipendenti dell'archivio di Propaganda, dott. Giovanni Fosci e dott.ssa Susanna Yang, per la grande disponibilità e l'aiuto prestato durante la ricerca.

I nomi georgiani vengono traslitterati secondo il principio adottato dalla *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*. Si veda RÉGC 1 (1985) 3-4.

Abbreviazioni:

AGSE	Archivo General de Simancas, España.
SCPF	Archivio storico della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, Roma.
SOCG	Scritture Originali riferite nelle Congrezioni Generali.
T'abaγua, *Georgia*	vedi nota 2.
Tamarašvili, *Église*	vedi nota 1
Tamarašvili, *Storia*	vedi nota 1.

[1] M. Tamarašvili, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შინა, ნამდვილ საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XIII საუკუნიდან ვიდრე XX საუკუნემდე* [*Storia del cattolicesimo presso i Georgiani, con i documenti autentici dal XIII secolo fino alla fine del XX*], Tbilisi 1902; Idem, *L'Église géorgienne, des origines jusqu'a nos jours*, Rome 1910.

[2] I. T'abaγua, *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში, (XIII-XVI სს.)* [*La Georgia negli archivi e biblioteche dell'Europa, (XIII-XVI secc.)*], Tbilisi 1984 [Introduzione in russo pp. 11-15]; Idem, *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში, (XIII-XX სს.-ის პირველი მეოთხედი)* [*La Georgia negli archivi e biblioteche dell'Europa, (secc. XIII-primo quarto del XX)*], II (1600-1626), Tbilisi 1986 [introduzione in francese pp. 12-17]; Idem, *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში, (XIII-XX სს.-ის პირველი მეოთხედი)* [*La Georgia negli archivi e biblioteche dell'Europa, (secc. XIII-primo quarto del XX)*], III (1628-1633), Tbilisi 1987 [introduzione in russo ed in francese pp. 9-14]; K. Bagrationi - I. T'abaγua, "Une ambassade géorgienne en Europe (Nicéfore Irbakhi - XVIIe s.)", *Bedi Kartlisa, Revue de kartvélologie* 39 (1981) 139-152.

[3] C. Alonso, "Misiones de la Orden de san Agustín en Georgia (1628-1639)", *Analecta Augustiana* 28 (1965) 219-280; Idem, *Misioneros Agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978; Idem, "Documentación inédita sobre las misiones de los Teatinos en Georgia", 1-2, *Regnum Dei, Collectanea Teatina* 122 (1996) 25-117; 123 (1997) 119-209.

dei rapporti politico-culturali intercorsi nel XVII-XVIII secolo tra i regni-principati georgiani e la Chiesa georgiana, da una parte, e lo stato pontificio e altri stati occidentali, dall'altra. Oltre i cospicui fondi ancora da esaminare, la nostra attenzione è stata attratta da un documento, segnalato da N. Kowalsky e J. Metzler nell'inventario dell'archivio[4], relativo alla missione dell'ambasciatore di Teimuraz I, re di K'axeti[5] (1606-1648), Niceforo Irbachi in Europa occidentale negli anni 1626-1628. Il documento, mai preso in considerazione dagli storici, si trova in un volume relativo ai Balcani e tratta dei doni di una croce e di un'icona da parte dell'ambasciatore georgiano offerti rispettivamente al papa Urbano VIII (1623-1644) e a Filippo IV di Spagna (1621-1665) nell'ambito della predetta ambasceria, sulla quale ci soffermeremo brevemente prima di esaminare il documento stesso.

1. Ambasceria di Niceforo Irbachi in Europa occidentale negli anni 1626-1628

L'ambasceria di Niceforo Irbachi in Europa fu la continuazione di molteplici rapporti intrapresi secoli prima tra il regno di Georgia e gli stati europei, soprattutto quello pontificio. A giudicare dai documenti finora noti, le relazioni con la Santa Sede datano al VII secolo: dapprima sono di natura teologico-liturgica[6], in un secondo momento, invece, acquistano carattere schiettamente politico. Tale si può considerare, ad esempio, l'appoggio cercato dal papato, nella sua politica mediorientale al tempo delle crociate, del potente regno georgiano[7], ricerca che comportò la concessione al monastero della Santa Croce dei Georgiani di uno

---

[4] N. Kowalsky - J. Metzler, *Inventory of the Historical Archives of the Sacred Congregation for the Evangelization of Peoples or «De Propaganda Fide»*, Studia Urbaniana 18, Roma 1983, p. 28.

[5] Regione della Georgia orientale.

[6] M. Tarchnišvili, "Georgia", *Enciclopedia cattolica* 6, 1951, pp. 68-69.

[7] *Compendium Annalium Ecclesiasticorum, Eminentissimi Cardinalis C. Baronii Continuatio ab anno MCXCVII*, t. 13, p. 44; Z. Avališvili, *ჯვაროსანთა დროიდან, ოთხი საისტორიო ნარკვევი* [*Dai tempi delle Crociate, quattro studi di storia*], Paris 1929; I. T'abaγua, *საქართველო-საფრანგეთის ურთიერთობა* [*Rapporti georgiano-francesi*], Tbilisi 1972, pp. 84-85; Idem, *Georgia* I, pp. 76-77. Secondo la fitta corrispondenza tra il papa Onorio III ed il re di Georgia Laša Giorgio (1213-1222), il sovrano georgiano sarebbe stato il principale alleato di Andrea II d'Ungheria in una crociata che non si poté però attuare (L. Tardy, "Relations entre la Hongrie et la Géorgie aux XIIIe-XVIIIe siècles", *Bedi Kartlisa, Revue de kartvélologie* 25 (1968) 112).

status sanctus et inviolabilis[8]. Da parte loro, anche i sovrani e l'alta nobiltà georgiana si rivolsero ad Onorio III (1216-1227) nella difficile epoca dell'invasione mongola della Georgia orientale[9]. Sotto il successivo pontefice Gregorio IX (1227-1241), poi, a seguito della corrispondenza con la regina Rusudan (1243-1245) e con suo figlio re Davide VI Narin (1245-1293), furono inviati in Georgia i primi missionari e fu fondato a Tbilisi negli anni '40 un monastero di domenicani. Nelle lettere citate si parlò per la prima volta di una possibile unione della Chiesa georgiana con quella romana[10].

Le relazioni sviluppate successivamente[11], diventarono particolarmente intense all'inizio del XVII secolo. Ciò fu determinato, sia dagli obiettivi che la Santa Sede si proponeva con la fondazione della Congregazione di Propaganda Fide nel 1622, sia dalle esigenze vitali dei piccoli regni, in cui era stato diviso il regno di Georgia alla fine del XV secolo. I missionari cattolici in Georgia divenivano mediatori tra i pontefici romani ed i principi locali[12] che chiedevano aiuto concreto a tutta la cristianità d'occidente nella strenua lotta per la sopravvivenza contro gli imperi islamici[13].

---

[8] A Gerusalemme furono soltanto tre monasteri a godere di questo diritto: Santa Croce, il monastero di Santa Melania dei Greci, detta Tutta Santa, e San Saba (A. Popov, *Латинская Иерусалимская патриархия эпохи крестоносцев* [*Il patriarcato latino di Gerusalemme nell'epoca delle crociate*], Sankt-Peterburg 1903, pp. 223-225; E. Met'reveli, *მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის* (*XI-XVII სს.*) [*Dati storici della colonia georgiana in Gerusalemme* (*secc. XI-XVIII*)], Tbilisi 1962, p. 55.

[9] Nelle numerose lettere della regina Rusudan e degli alti dignitari dello stato georgiano si auspicava una crociata, o quanto meno un'offensiva comune contro i Mongoli (Tamarašvili, *Storia*, pp. 7-12; Idem, *Église*, pp. 416-420; T'abaγua, *Georgia* I, pp. 73, 176-183).

[10] Tamarašvili, *Storia*, pp. 12-17; Idem, *Église*, p. 430; T'abaγua, *Georgia* I, pp. 83-89.

[11] Tamarašvili, *Storia*, pp. 17-82; Idem, *Église*, pp. 438-450, 453-474; T'abaγua, *Georgia* I, pp. 93-103, 108-110 e ss.

[12] Il papa Urbano VIII aveva scritto a Giorgio III, re di Imereti negli anni 1605-1639 (originale latino in T'abaγua, *Georgia* II, pp. 262, traduzione georgiana pp. 223-225; quella francese in Tamarašvili, *Église*, pp. 539-542), a Leone II Dadiani di Mingrelia (originale in T'abaγua, *Georgia* II, pp. 269-270, traduzione georgiana pp. 226-228; francese in Tamarašvili, *Église*, p. 530), al katholikos Malachia in Guria (originale in T'abaγua, *Georgia* II, pp. 273-274, traduzione georgiana pp. 228-229). Lo stesso pontefice ebbe una lunga corrispondenza soprattutto con Teimuraz I di K'axeti (originali in latino in T'abaγua, *Georgia* II, pp. 278-288, traduzione georgiana pp. 230-236; francese in Tamarašvili, *Église*, pp. 500-520).

[13] Ci riferiamo ai contatti avviati tra i re georgiani ed i missionari cattolici in Persia (A. Govvea, *Relation des Grandes guerres et victoires obtenues par le Roy de Perse Cha Abbas*, Rouen 1646, p. 447), agli incontri dei gesuiti con i principi Mamia di Guria, Dadiani di Mingrelia e con alcune autorità ecclesiastiche della Georgia (Tama-

Tale era lo scopo anche dell'ambasceria nello Stato pontificio e nel regno di Spagna inviata negli anni 1626-1628[14] dal re Teimuraz I, figura di grande spessore e poeta della Georgia della prima metà del XVII secolo[15], paladino per oltre 50 anni della battaglia antipersiana, in cui aveva inutilmente cercato di coinvolgere la Russia[16], la Santa Sede, i paesi occidentali ed addirittura la Turchia[17] per ottenerne aiuto militare o diplomatico.

---

rašvili, *Église*, pp. 491-494; T'abaγua, *Georgia* II, pp. 43-52; V. Poggi, "იეზუიტები და საქართველო" ["I gesuiti e la Georgia"], *საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია* [*Messaggero dell'Accademia delle Scienze di Georgia, Serie di lingua e letteratura*], 2 (1991) 71-81; versione rielaborata in italiano: "I gesuiti e la Georgia", *Civiltà Cattolica* 1 (1994) 246-259), alle attività dei quattro missionari domenicani inviati da Propaganda Fide (Tamarašvili, *Église*, pp. 494-498; F. Andreu, "Carteggio inedito di Pietro della Valle col P. Avitabile e i Missionari Teatini della Georgia", *Regnum Dei* 23-24 (1949) 60, alla relazione indirizzata dal domenicano Paolo Maria Cittadini da Faenza al papa Paolo V (T'abaγua, *Georgia* I, pp. 58-61). Dopo la famosa *Informazione* sul regno di Georgia di Pietro della Valle, redatta per ordine di Urbano VIII nel 1627 (traduzione georgiana con commento storico in A. Č'q'onia, "პიეტრო დელა ვალეს მოხსენება საქართველოს შესახებ 1627", [La relazione di Pietro della Valle sulla Georgia], *ივერია*, Quotidiano, Tbilisi, n. 3, 1891) cominciò una vera missione dei padri teatini in Georgia.

[14] I documenti relativi alla permanenza di Irbachi nel regno di Spagna sono conservati in AGSE, esaminati ed in parte tradotti in georgiano in T'abaγua, *Georgia* II, pp. 149-179.

[15] Teimuraz I fu re di K'axeti dal 1606 al 1648. Dal 1625, dopo una strepitosa vittoria ottenuta da Giorgio Saak'aʒe sui Persiani, fu chiamato al trono di Kartli e da allora fino al 1632 resse l'unificato regno di Kartli e K'axeti.

[16] Dal 1615 al 1649 aveva inviato cinque ambascerie a Mosca (*საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV. საქართველო XVI საუკუნის დასაწყისიდან XIX საუკუნის 30-იან წლებამდე* [*Studi sulla storia della Georgia. Dall'inizio del XVI secolo fino agli anni '30 del XIX*], Tbilisi 1973, p. 276; N. Nak'ašiʒe, *Грузинско-русские политические отношения в первой половине XVII века* [*Rapporti politici georgiano-russi nella prima* metà *del XVII secolo*], Tbilisi 1968, pp. 73-75, 148 e ss.; *Материалы по истории грузинско-русских взаимоотношений 1615-1640*, под редакцией М. Полиевктова [*Dati sulla storia dei rapporti reciproci georgiano-russi negli anni 1615-1640*, sotto la direzione di M. Polievktova], Tbilisi 1957, p. 116), nel 1658 invece si era recato di persona in Russia. Anche da parte della Russia furono organizzate più volte ambascerie, ma senza alcun esito; si veda *ალექსი იევლევის 1650-1652 წწ. იმერეთის სამეფოში ელჩობის საანგარიშო აღწერილობა*, რუსული ტექსტი, ხელნაწერების მიმოხილვით და ქართული თარგმანით გამოსცა ი. ცინცაძემ [*La descrizione dell'ambasceria di Alessio Ievlev nel regno di Imereti negli anni 1650-1652*, testo russo con analisi dei manoscritti e traduzione in georgiano di I. Cincaʒe], Tbilisi 1969.

[17] Negli anni di esilio (1614-1625) quando dopo la devastazione di K'axeti nel paese regnava l'ufficiale persiano Peikar-khan, Teimuraz, trovandosi in Turchia, aveva cercato nel 1618 di approfittare della spedizione ottomana contro la Persia, combattendo insieme con le sue truppe nell'esercito turco, il cui condottiero Khalil-paša, infatti, aveva il compito di reinsediarlo sul trono (V. Čočievi, *ირან-ოსმალეთის 1639 წლის ზავი და საქართველო, ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან* [*L'accordo di pace conclusa tra la Persia e l'Impero ottomano nel 1639* e *la Georgia, Studi sulla storia del vicino Oriente*], Tbilisi 1957, pp. 344-345 e ss.).

Teimuraz scelse come ambasciatore un monaco erudito, Niceforo Irbachi, "illustrissimo nobile georgiano"[18], perché secondo le fonti ufficiali, il suo abito monastico non avrebbe attirato l'attenzione dei predoni nei quali sicuramente si sarebbe imbattuto[19]; in realtà, come vedremo più avanti, codesta scelta fu motivata anche da altre ragioni.

Stando alla cronologia ricostruita da I. T'abaγua, le lettere indirizzate ad Urbano VIII e a Filippo IV di Spagna sarebbero state scritte in Kartli[20] il 20 novembre del 1625[21]. L'itinerario dell'ambasciatore georgiano avrebbe coperto un periodo di quasi due anni: egli avrebbe raggiunto Messina prima del 2 dicembre del 1626, di là sarebbe giunto a Madrid, donde sarebbe ripartito per Roma, arrivandovi verso la fine del gennaio 1628; da Roma si sarebbe recato a Napoli gli ultimi di agosto del 1628, ritornando più tardi a Roma e lasciando definitivamente l'Italia alla fine del 1628[22].

Nella lettera, indirizzata al sovrano cristiano di Spagna[23], Teimuraz, presentando, nella maniera più oggettiva possibile, la situazione generale della Georgia, proponeva di organizzare una comune lotta contro i Persiani. La versione spagnola della lettera[24] rivela sostanziali modifiche rispetto all'originale[25], apportate probabilmente dietro suggerimento dei

---

[18] B. Ferro, *Istoria della missione de' chierici Regolari*, I, Roma 1704, p. 53.

[19] *Traducción de la Carta del Rey de Iberia para Su Majestad*, AGSE E 2859, n. 136, citato in T'abaγua, *Georgia* II, p. 154. Le prime notizie relative a questa ambasceria riferite da Giuseppe Silos, Arcangelo Lamberti, Bartolomeo Ferro, sono ampiamente trattate in Tamarašvili, *Storia*, p. 92 e ss.; Idem, *Église*, p. 480 e ss.

[20] Regione della Georgia orientale, culla e centro dello stato georgiano.

[21] T'abaγua, *Georgia* II, p. 142. Tale data è il risultato della sua ricostruzione. Infatti, gli originali georgiani (T'abaγua, *Georgia* II, pp. 232-233, 285) non riferiscono l'anno, ma solo il giorno ed il mese: la lettera indirizzata a Filippo IV — il 20 novembre; quella ad Urbano VIII — il 29 novembre. Nella traduzione spagnola della prima c'è la data 29 novembre 1625. La traduzione latina della seconda (T'abaγua, *Georgia* II, pp. 286-287) è datata al 20 novembre del 1626. La lettera commendatizia, poi, scritta da Teofane III, porta la data del 1 settembre del 1626 e secondo la testimonianza dei missionari cattolici, Irbachi sarebbe arrivato a Messina prima del 2 dicembre del 1626. I. T'abaγua, ritenendo impossibile arrivare dalla Georgia centrale a Messina nell'arco di tempo di 10-12 giorni, accoglie la data della versione spagnola e suppone che le lettere fossero state scritte a Kartli nel novembre del 1625 anziché del 1626.

[22] T'abaγua, *Georgia* II, p. 142.

[23] ხელმწიფესა მაღალსა სპანიას [*All'alto re di Spagna*], AGSE E 2859; citato in T'abaγua, *Georgia* II, p. 152.

[24] *Traducción de la Carta del Rey de Iberia para Su Majestad*, AGSE E 2859, n. 136, citato in T'abaγua, *Georgia* II, pp. 152-157.

[25] Ad esempio, Teimuraz è chiamato *re di tutta la Georgia*; sono esagerati i successi da lui ottenuti nella lotta contro l'impero persiano e il numero dei soldati georgiani. Inoltre, gli originali parlano soltanto della Persia, mentre le traduzioni eseguite in

collaboratori di Irbachi *in loco*, allo scopo di rendere la questione georgiana più interessante per i sovrani europei. Gli originali delle lettere di Teimuraz scritte al pontefice invece non rivelano di preciso che cosa egli chiedesse, mentre altre fonti storiche lasciano intendere che si trattasse dell'appoggio del papato nel procacciare l'aiuto militare presso gli altri sovrani europei[26].

La missione di Irbachi cominciò con il viaggio a Gerusalemme. L'ambasciatore georgiano incontrò Teofane III, patriarca di Gerusalemme negli anni 1606-1644, noto per lettere contro la Santa Sede[27]. Al patriarca furono chieste lettere commendatizie. Infatti, il 1 settembre del 1626

Spagna, propongono un progetto globale di lotta contro i Turchi, promettendo addirittura a Filippo IV che Teimuraz gli avrebbe offerto il suo aiuto militare e diplomatico per fargli ottenere il trono di Costantinopoli (T'abaγua, *Georgia* II, pp. 153-154); motivi che si ripetono nello stesso modo nell'ampia relazione presentata al consiglio reale di Spagna il 29 luglio del 1627 (*En Madrid. El Consejo de Estado, a 29 de Julio 1627*, AGSE n. 154; traduzione georgiana: T'abaγua, *Georgia* II, pp. 159-164). È rilevante la proposta di Teimuraz I di inviare in Georgia una persona di fiducia per verificarne la potenza, mentre Urbano VIII avrebbe potuto facilmente esaminare la veridicità delle informazioni tramite i numerosi missionari che si recavano in Georgia e scoprire che il paese versava in gravi condizioni come testimonia A. Lamberti, *Colchide sacra*, Napoli, 1657, p. 52 e ss.

[26] Ferro, *Storia* [vedi nota 18], p. 60. Un documento composto da monsignor Cariofilo durante la permanenza di Irbachi a Roma (Tamarašvili, *Storia* [vedi nota 1], pp. 95-96; T'abaγua, *Georgia* II, pp. 239, 293; Bagrationi - T'abaγua, "Ambassade" [vedi nota 2], pp. 147-149) formula per punti lo scopo della visita di Irbachi: riconoscimento ufficiale da parte del pontefice della legittimità del potere del re georgiano; assoluzione del re dalle censure ed accoglienza di questi nel grembo della Chiesa Romana; richiesta di una lettera commendatizia in favore del re d'Iberia presso il re di Spagna; richiesta di analoghe lettere in favore di Irbachi presso il re di Polonia, e comunicazione al viceré di Napoli perché si facesse carico della partenza dello stesso come gli era stato già ordinato da Filippo IV. Lo stesso documento avvertiva che, secondo le direttive del concilio di Firenze, Teimuraz sarebbe stato accolto nella Chiesa Cattolica soltanto dopo un'ufficiale professione di fede. Soltanto dopo ciò il pontefice avrebbe scritto ai re di Spagna, di Francia ed alla Repubblica di Venezia affinché gli offrissero aiuto. Per la datazione del documento si ricorre alla testimonianza di Pietro Avitabile, missionario in Georgia a partire dal 14 dicembre del 1628, secondo la quale il re a quella data non si era ancora convertito. L'arrivo di Avitabile in Georgia viene considerato *terminus post quem* per la stesura del documento, prova che la questione veniva ancora dibattuta dopo la partenza di Irbachi dall'Italia (T'abaγua, *Georgia* II, p. 191).

[27] Ch. Papadopoulos, *Ἱστορία τῆς Ἱεροσολυμιτικῆς Ἐκκλησίας*, Ierosolyma-Aleksandria 1910, pp. 496-498; R. Janin, "Théophane III de Jérusalem", DTC 15:1, 1946, p. 512; G. Hofmann, *Theophanes III und Urban VIII*, OCh 30:1, 1933, pp. 8-14. L. Pastor non menziona Teofane III, né tratta le difficoltà sorte nel corso dell'attività della Congregazione di Propaganda Fide con i patriarcati orientali (L. Pastor, *Storia dei Papi*, 13, Roma 1931, p. 79 e ss.) né i rapporti avviati con il regno della Georgia (Ibid., pp. 775-776).

scrisse una lettera al re spagnolo[28], incaricando, inoltre, due persone di fiducia di accompagnare Irbachi: Costantino Sofia[29] come suo interprete[30] e l'arcidiacono Atanasio.

---

[28] ჯ. Vateišvili, "ნიკიფორე ირბახის ნაკვალევზე (ქართველი დესპანი ესპანეთში XVII საუკუნის პირველი მესამედის დამლევს)" [Sulle tracce di Niceforo Irbachi (Ambasciatore georgiano alla Corte di Spagna verso la fine del primo terzo del XVII secolo)], *კომუნისტი*, Quotidiano, Tbilisi n. 175, 13.06.1983; n. 177, 02.08.1983; n. 178, 4.08.1983; T'abaγua, *Georgia* II, pp. 142, 149.

[29] A proposito di questo personaggio si sa che il suo nome figura nei documenti relativi agli allievi del Collegio Greco (A. Fyrigos, "Catalogo cronologico degli alunni e dei convittori del Pontificio Collegio Greco in Roma", *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 33 (1979) 116) ed aveva ottenuto il grado di dottore (Z. Tsirpanlis, *Τὸ Ἑλλήνικο κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ μαθητές τοῦ (1576-1700)*, Ἀνάλεκτα Βλατάδων 32, Thessalonikkê 1980, pp. 87, 333-335).

[30] Gli storici georgiani ritengono che Niceforo Irbachi avesse studiato presso il Collegio Greco di Roma e conoscesse varie lingue europee ed orientali (A. Lamberti citato in Tamarašvili, *Storia*, p. 111; *ჟ. შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში...*, ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა [*Il Viaggio di J. Chardin in Persia e altri paesi dell'est ...*, traduzione dal francese, studio e commento di M. Mgaloblišvili], Tbilisi 1975, p. 141; G. Ak'opašvili, *ქართველი დიპლომატი ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი-ირბახი* [*Nik'oloz Čoloq'ašvili-Irbachi — diplomatico georgiano*], Tbilisi 1977, p. 41), identificandolo con un personaggio che aveva studiato a Roma e che viene menzionato come "monaco georgiano" da Luigi Granger nel 1615 nella conversazione con Mamia II Gurieli (Tamarašvili, *Storia*, p. 139 e ss.; cfr. Poggi, "Gesuiti" [vedi nota 13], pp. 248-253) o come "Nik'iloz il georgiano" nel diario del domenicano Giovanni da Lucca del 1630. Secondo I. T'abaγua, invece, si tratta di una identificazione impropria per le seguenti ragioni: innanzitutto perché negli archivi di Roma non si riesce ad attestare la presenza di Irbachi, in secondo luogo perché nessun altro missionario accenna a lui, e ancora, perché egli sarebbe già passato al cattolicesimo, e non avrebbe, quindi, dovuto compiere questo atto nel 1628. Infine, perché non spiegherebbe come mai Irbachi si servisse d'un interprete (T'abaγua, *Georgia* II, pp. 147-148). Da parte nostra, non escluderemmo la possibilità di una permanenza — scolastica o di altro tipo — di Irbachi a Roma, anche se i documenti del Collegio Greco, esaminati dagli studiosi (Fyrigos, "Catalogo" [vedi nota 29], pp. 9-56, 113-158; Tsirpanlis, *Κολλέγιο* [vedi nota 29], pp. 249-461), non lo conoscono, così come non conoscono neanche i suddetti monaci georgiani; i missionari cattolici, poi, potevano anche non aver conosciuto Irbachi a Roma, oppure non aver ritenuto necessario menzionare questa conoscenza; inoltre, il fatto di studiare al Collegio Greco non significava passare necessariamente al cattolicesimo, lo dimostra il caso di Costantino Sofia. I giovani *ortodossi*, entrando nel Collegio Greco, potevano anche fare la professione di *fede cattolica*, senza che a ciò fosse dato lo stesso valore che diamo oggi (Si veda V. Peri, "Inizi e finalità ecumeniche del Collegio Greco in Roma", *Aevum* 44 (1971) 1-71). Infine, la necessità di avere un interprete si potrebbe spiegare con il bisogno di confrontarsi, nell'ambito di un *entourage* diplomatico piuttosto ristretto, con un buon conoscitore degli ambienti europei e di persone influenti (*En Madrid. El Consejo de Estado, a I de Octubre 1627*, AGSE n. 151, citato in T'abaγua, *Georgia* II, p. 159) come doveva essere Costantino Sofia. Oppure, se davvero si trattava di una missione politica concertata con il patriarcato di Gerusalemme, come i documenti citati lascerebbero intendere, Costantino Sofia sarebbe dovuto essere *più* di un

I contatti avviati tra il sovrano georgiano ed il patriarca di Gerusalemme non sembrano una semplice continuazione delle relazioni tradizionali esistenti tra la Georgia e la Terra santa, bensì frutto di opportunismo politico, così come la scelta di Irbachi quale ambasciatore non doveva essere stata determinata soltanto dal suo stato religioso né dalle sue qualità personali. Se l'iniziativa dell'ambasceria era partita dalla Georgia, com'è stato ritenuto finora dagli studiosi, i Georgiani si sarebbero rivolti a Gerusalemme soprattutto perché avrebbero avuto interessi comuni con uno degli ultimi patriarcati sopravvissuti alle tragiche vicende dell'oriente cristiano, e oltre a questo, avrebbero sperato che il pontefice ed i re cattolici d'Europa accogliessero con maggior disponibilità la raccomandazione del rinomato patriarca, considerandola forse segno di cambiamento nella sua politica antilatina. In tal caso Niceforo Irbachi sarebbe stato scelto perché aveva vissuto una decina di anni nel monastero di Santa Croce dei Georgiani a Gerusalemme[31] e, probabilmente, conosceva di persona il patriarca, di conseguenza, avrebbe ottenuto da lui con facilità la lettera commendatizia.

Tuttavia, alcuni dati, sebbene poco numerosi, fanno trapelare l'idea che la missione di Irbachi, da questione privata riguardante il regno georgiano, tendeva ad assumere dimensioni più ampie, allo scopo di far promuovere dal pontefice un'eventuale crociata. Lo testimonierebbero le numerose modifiche di chiara tendenza antiturca, apportate alla lettera di Teimuraz nella traduzione spagnola. Inoltre, è estremamente interessante la notizia contenuta in un documento datato al 12 luglio del 1627, secondo cui don Juan de Villela, membro del consiglio reale e persona di fiducia del re, avvertiva Filippo IV di aver ricevuto da Costantino Sofia un rapporto relativo al ruolo della Grecia (*sic!*) in una spedizione antiturca[32].

Questi dati permettono di valutare in un'ottica nuova l'origine della missione di Irbachi in Europa. L'idea di coinvolgere Urbano VIII e Filippo IV nella lotta dei Georgiani e dei cristiani dell'oriente contro gli

---

semplice interprete, come egli in realtà si dimostrò nel corso delle trattative georgiano-spagnole. Inoltre, il fatto di avere un interprete ufficiale avrebbe accresciuto il prestigio dell'ambasciatore stesso.

[31] Niceforo Irbachi sarebbe partito per Gerusalemme la prima volta nel 1614, al momento della disastrosa spedizione dello scià Abbas in K'axeti, e sarebbe ritornato in patria solo nel 1626; si veda K'. K'ek'eliʒe, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან* [*Studi sulla letteratura georgiana antica*], I, Tbilisi 1936, pp. 145-147; Met'reveli, *Dati storici* [vedi nota 8], p. 39.

[32] *12 de Julio 1627*, AGSE, n. 170; citato in T'abaγua, *Georgia* II, p. 157.

imperi islamici, sarebbe appartenuta originariamente al patriarca stesso, in vista di una vera e propria crociata. In questo caso Irbachi, dopo la sua lunga permanenza a Gerusalemme, non sarebbe stato chiamato da Teimuraz I in Georgia, ma inviato in patria per incarico speciale di Teofane III, allo scopo di proporre ai sovrani georgiani il progetto di una comune lotta contro i musulmani. In caso contrario si dovrebbe ammettere, come fanno alcuni studiosi, che Costantino Sofia, indipendentemente da Irbachi, cercasse "di collegare ai progetti del sovrano georgiano la liberazione della sua patria dagli Ottomani"[33], o che forse una tale iniziativa di Costantino Sofia riflettesse la decisione politica del patriarca di Gerusalemme[34].

Dopo che Irbachi ebbe raggiunto Messina, si diffuse la notizia dell'arrivo dell'ambasciatore del re Teimuraz. I missionari teatini, Pietro Avitabile, don Giacomo e Giovanni Filonia, che stavano per recarsi in Georgia, lo cercarono, chiedendogli una lettera commendatizia per i dignitari georgiani. Egli la scrisse[35], indirizzandola direttamente al re Teimuraz I[36], facilitando ai missionari l'accesso alla corte georgiana[37]. In compenso, i Teatini gli diedero lettere analoghe perché i loro confratelli lo ospitassero a Napoli[38]. Dopo esser stato accolto dai padri teatini di Napoli, l'ambasciatore partì per Madrid.

All'inizio, la corte di Filippo IV lo guardò con sospetto; più tardi, grazie al domenicano don Placido Mirto, persona influente a corte, Niceforo

---

[33] T'abaγua, *Georgia* II, p. 159.

[34] Per risolvere questa fondamentale questione sarebbe necessario analizzare la lettera scritta dal patriarca Teofane a Filippo IV (originale greco in AGSE, E 2859, n. 157, traduzione spagnola in AGSE E 2859, n. 159) che ci è rimasta irraggiungibile. Quest'analisi, inoltre, potrebbe chiarire anche il problema della datazione delle lettere del sovrano georgiano, questione discussa nella nota 21.

[35] AGSE E 2859, n. 152; T'abaγua, *Georgia* II, pp. 148-149.

[36] Questo dimostra chiaramente l'influenza politica di Irbachi e la veridicità del suo *status* di ambasciatore, messo in dubbio in certi circoli occidentali durante la sua missione diplomatica.

[37] In Acta vol. 4 (1626-1627), c. 236r è attestata una interessante notizia: nella riunione mensile della Congregazione del 5 giugno 1627 sarebbe stata discussa come argomento numero 25 quanto segue: "De litteris d(omini) Petri Avitabilis missionarii in Georgiam, significavi, regularibus eius discessum cum sociis e Constantinopoli, cum Georgianis legatis die 22, vel 24 aprilis, fuisse determinatum". La lettera sembra giunta a Roma il 5 giugno del 1627, contiene delle notizie di aprile, senza indicare l'anno. Sembra verisimile collocare la suddetta partenza da Costantinopoli nell'aprile del 1627.

[38] Ferro, *Storia* [vedi nota 18], pp. 53-54.

ebbe il riconoscimento che gli spettava[39]. Il 10 luglio del 1627 Filippo IV ordinò a Juan de Villela di preparare la questione per esaminarla nella seduta del consiglio di Stato. Costantino Sofia, che era stato assunto nel frattempo alla corte reale di Spagna, compose una lunga relazione sul tipo di aiuto che si sarebbe potuto offrire al re d'Iberia[40]. Costantino Sofia, riconoscendo Irbachi ambasciatore "mandato da Dio", riteneva opportuno venir incontro alla richiesta del re georgiano.

Dal luglio del 1627 alla fine di gennaio del 1628 il consiglio reale trattò più volte la questione georgiana, anche alla presenza del re stesso, ma con esiti non unanimi (vedi la seduta del 29 luglio[41]). Sembrava che i Georgiani avessero intenzionalmente trascurato la Santa Sede. Se prima di rivolgersi alla Spagna, si fossero messi in contatto con il papa, egli senz'altro li avrebbe appoggiati, in virtù di quei rapporti che la Santa Sede cercava di avviare con la Georgia. Inoltre, la potenza dello stato georgiano sembrava esagerata intenzionalmente, e per giunta, lo *status* diplomatico di Irbachi non pareva sufficientemente chiaro. Di conseguenza, i pareri erano discordi: il marchese de la Inogés, pur appoggiando l'idea di una eventuale guerra contro la Turchia, propose una mossa diplomatica, che non offendesse l'ambasciatore, idea, questa, appoggiata dal conte Luis Jeronimo de Chinchón e da don Ferdinando Jirón che, tuttavia, sconsigliava di intervenire negli affari dell'est. Per contro, don Agostino Mesia e don Juan de Villela approvavano l'idea di entrare in trattative con Teimuraz I. In conclusione, riconobbero quasi unanimemente che soltanto dopo l'approvazione del pontefice si sarebbe esaminata con estrema cautela la questione di una eventuale guerra religiosa; decisero, inoltre, di coinvolgere nella soluzione del problema il conte de Oñate, ambasciatore spagnolo presso la Santa Sede, ed il duca Antonio d'Alba (1585-1639), viceré del regno di Napoli negli anni 1622-1629[42].

La questione fu nuovamente discussa il 20 settembre del 1627[43] in presenza di Irbachi. Fu deciso di inviare in Georgia, insieme a Niceforo, don Juan Vincencio de San Felice, conte di Banalia, come ambasciatore

---

[39] Ibid., p. 54; Lamberti, *Colchide* [vedi nota 25], p. 53.

[40] AGSE E 2859, n. 159; citato ed esaminato scrupolosamente in T'abaγua, *Georgia* II, pp. 157-159.

[41] *En Madrid. El Consejo de Estado, a 29 de Julio 1627*, AGSE, n. 154.

[42] Interventi pronunciati in questa seduta sono minuziosamente esaminati in T'abaγua, *Georgia* II, pp. 159-164.

[43] *En Madrid, a 20 de Septiembre 1627*, AGSE E 2859, n. 179.

di Filippo IV, per esaminare *in loco* le prospettive di una eventuale coalizione antiturca e di inviare, oltre a questo, come aiutanti dell'ambasciatore spagnolo, due italiani vestiti da missionari teatini, per non dare nell'occhio ai Turchi o ai Persiani. Irbachi, da parte sua, assicurò al consiglio la sufficienza delle forze georgiane per organizzare una spedizione militare contro la Turchia[44], confermando, inoltre, di avere con sé una lettera di Teimuraz I scritta al pontefice e, dando l'impressione di uomo intelligente e molto ben preparato, riuscì a neutralizzare ogni dubbio nei confronti della questione georgiana.

In conclusione, il 1 ottobre del 1627 fu convocata un'altra seduta del consiglio. Appoggiando di nuovo l'idea della collaborazione con la Georgia, fu confermata la candidatura di don Juan Vincencio[45], accolta definitivamente dalla risoluzione datata al 22 ottobre. Prima di avviarsi verso la Georgia, gli ambasciatori ebbero una conversazione privata con il re. Secondo il suggerimento di don Agostino Mesia, l'11 novembre del 1627 fu deciso di donare ad Irbachi una collana d'oro del prezzo di 2 mila ducati. Il 4 gennaio del 1628 la corte esaminò gli ultimi preparativi relativi alla partenza di Irbachi dalla Spagna. Filippo IV scrisse le lettere al duca d'Alba a Napoli ed al conte de Oñate a Roma[46]. Allo stesso tempo a Madrid furono elaborate le lettere che sarebbero state inviate a Teimuraz I ed allo scià. Nella lettera, datata al 22 gennaio del 1628 Irbachi ringraziava Filippo IV del suo consenso, chiedendo di non ritardare la sua partenza per Roma e di consegnargli due lettere commendatizie: una per Urba-

---

[44] Egli affermava che Teimuraz I era in grado di convocare un esercito composto da 100 mila uomini e lasciare, oltre a questo, le truppe sufficienti per garantire la difesa del paese nel caso in cui la Persia reagisse all'attacco che Teimuraz avrebbe mosso verso Siria, Aleppo e Damasco. Queste notizie, evidentemente, non sosterrebbero alcun esame storico. Trovano, tuttavia, conferma in una relazione anonima (*Relación de la Iberia y de los Iberos y Jorgianos, de sus Terminos y de su Conversión, Ritos, Fuerças, Intentos...*, AGSE, E 2859, n. 153; citata in T'abaγua, *Georgia* II, p. 175) redatta per ordine personale di Filippo IV, allo scopo di esaminare la questione georgiana. Infatti, secondo la *Relación*, l'esercito georgiano sarebbe stato composto da 60 mila fanti e 40 mila cavalieri, mentre la Turchia sarebbe stata estremamente debole. I. T'abaγua (*Storia* II, p. 168) ha ritenuto Costantino Sofia autore della *Relación*, senza alcun suggerimento da parte di Irbachi. Se codesto documento fosse stato effettivamente compilato da Costantino Sofia, noi non escluderemmo del tutto l'intervento dell'ambasciatore georgiano nella sua stesura. Supponiamo, infatti, che Irbachi sperasse nell'unificazione di tutti gli stati georgiani in caso di riuscita dell'intervento militare delle potenze europee contro il mondo musulmano, analogamente al fatto avvenuto nel 1459 sotto il regno di Giorgio VIII (1446-1476).

[45] *En Madrid. El Consejo de Estado, a 1 de Octubre 1627*, AGSE, n. 151.

[46] Gli scrisse anche don Juan Vincencio, la cui partenza era stata probabilmente rinviata dalla corte.

no VIII e l'altra per il conte de Oñate. Quest'ultimo ufficialmente avvertì la corte spagnola dell'arrivo di Irbachi a Napoli il 31 gennaio del 1628.

Nel frattempo, Propaganda Fide aveva raccolto materiali relativi alla Georgia, ai re georgiani, a Teimuraz I, ad Irbachi stesso[47]. Nelle riunioni mensili della Congregazione convocate al Quirinale nei giorni del 20 giugno, del 4 agosto e nel mese di settembre del 1628 fu deciso, fra l'altro, di preparare a stampa dei libri georgiani[48]. Irbachi, dopo aver fatto professione di fede cattolica, come gli veniva richiesto[49], riuscì ad incontrare Urbano VIII[50], a cui consegnò le lettere di Teimuraz e del katholikos Zaccaria, scritte in georgiano[51], facendo una buona impressione sul papa e sui cardinali.

Il 22 agosto del 1628 fu deciso di spedire una lettera al viceré di Napoli, avvertendolo che Irbachi era stato ricevuto dal pontefice come ambasciatore[52]. Nel frattempo, da mercanti veneziani giungevano notizie relative alla situazione in Georgia[53]. Intanto, già il 28 agosto del 1628 Niceforo Irbachi chiedeva per iscritto al papa di permettergli di rimpatriare al più presto, motivando tale richiesta con le difficoltà di viaggiare

---

[47] I documenti relativi ad Irbachi sono i seguenti: SCPF Acta, vol. 6 (1628-1629), ff. 72-72v; SCPF Memoria rerum, vol. 1/1, f. 663; SCPF SOCG, Georgia, vol. 147 (1628), ff. 283-285v, 292-292v, 296, 299, 309-313v, 317; SCPF SOCG, Georgia, vol. 47, f. 283; SCPF SOPF, vol. 147, f. 284.

[48] SCPF SOCG, Acta, vol. 6 (1628-1629), ff. 72-72v, 102-102v, 151-152v. Si noti che proprio al 1629 risale la prima pubblicazione di libri georgiani: *Dittionario giorgiano e italiano*, composto da St. Paolini con l'aiuto di N. Irbachi Giorgiano, Ad uso de' missionarii della Sagra Congregatione de Propaganda Fide, Roma 1629 ed il *Salterio*. Si veda A. Čikobava – J̌. Vateišvili, *პირველი ქართული ნაბეჭდი გამოცემები* [*Le prime edizioni a stampa dei libri georgiani*], Tbilisi 1983.

[49] SCPF SOPF, vol. 147, f. 284.

[50] Lamberti, *Colchide* [vedi nota 25], p. 53. A Roma erano ben consapevoli dell'importanza di una buona accoglienza dell'ambasciatore georgiano per i missionari che continuamente si recavano in Georgia (Ferro, *Storia* [vedi nota 18], p. 54). Ciononostante Irbachi non riuscì ad entrare subito nelle grazie del pontefice, che incontrò due volte. La prima, quando, a causa della tensione sorta tra il papa ed il conte de Oñate, egli fu presentato non dal conte in persona, ma dal segretario dell'ambasciata spagnola, il papa si dimostrò piuttosto freddo nei suoi confronti; soltanto più tardi, grazie agli sforzi di Pietro della Valle e alla professione del cattolicesimo da parte sua, gli fu concessa un'altra udienza (Andreu, "Carteggio" [vedi nota 13], p. 22).

[51] Originali in T'abaγua, *Georgia* II, pp. 187-188, traduzioni in latino (SOCG, vol. 181, ff. 159-159v) in Ferro, *Storia* [vedi nota 18], p. 54. L'autenticità della lettera di Teimuraz era stata messa in dubbio (Andreu, "Carteggio" [vedi nota 13], p. 22). Inoltre si vedano SOCG *Memoria rerum*, vol. 1/1, S. 663; SOCG vol. 181, ff. 9-9v, 10-11, 18-21; vol. 180, ff. 156-157, 159-159v, 160-163, 165-165v.

[52] SCPF SOCG, vol. 147, f. 26.

[53] T'abaγua, *Georgia* II, pp. 192-193.

d'inverno, visto l'approssimarsi della stagione fredda, dal momento che non si prendeva alcuna decisione concreta riguardo alla questione georgiana[54].

La sua richiesta sembra esser stata esaudita: in una lettera datata al 19 settembre del 1628[55], spedita da Napoli al segretario della Propaganda Fide, Francesco Ingoli, si prometteva di organizzare l'incontro di Irbachi con il viceré. Furono scritte anche le lettere promesse dal pontefice: in una, datata al 18 novembre del 1628[56], si avvertiva Filippo IV che Irbachi, essendo stato ricevuto quale diplomatico, era stato munito di un foglio di protezione pontificia per ritornare in patria; mentre la lettera indirizzata a Teimuraz I è datata al 2 dicembre del 1628[57]. Per questo motivo, Irbachi dopo esser stato dal viceré di Napoli, sarebbe tornato a Roma prima di partire definitivamente per la Georgia. Nell'agosto del 1629 egli si trovava a Gori, dove andò a trovare i missionari italiani, e consegnò, poi, la lettera papale a Teimuraz I[58].

In sintesi questi sono gli avvenimenti principali della prima ambasceria di Niceforo Irbachi in Europa. I sovrani europei si interessarono della Georgia, ma, non poterono venir incontro alle esigenze dello stato di Teimuraz I. Il tentativo del re di K'axeti si collocava nella stessa linea dei tentativi, intrapresi dai suoi antenati, di ricordare agli stati europei l'esistenza della Georgia, di nutrire il loro interesse nei confronti di un piccolo regno cristiano, strategicamente e culturalmente importante, rimasto unica isola nel mare musulmano.

2. Relatio de donatione

In nessun documento finora noto si fa menzione di un aspetto della missione, cioè, del dono inviato per l'occasione dal sovrano georgiano al papa di Roma ed al re di Spagna. Questo particolare viene puntualizzato dal documento da noi rinvenuto che è conservato nel tomo 263 *Serbia, Albania, Dalmazia, Illirico 1630-1639* del fondo SOCG dell'Archivio Storico della Sacra Congregazione de Propaganda Fide (cc. 63, 63A, 66). Esso attesta che l'ambasciatore del re di Georgia Teimuraz I, Niceforo Irbachi, portò in dono al papa Urbano VIII una croce di legno *ligneam*

---

54 SCPF SOCG, vol. 147, f. 316; citato in T'abaγua, *Georgia* II, pp. 197-198.

55 SCPF SOCG, vol. 147, f. 300; citato in T'abaγua, *Georgia* II, p. 198.

56 Citato in T'abaγua, *Georgia* II, p. 198.

57 SCPF SOCG, vol 47, ff. 165-166v; citato in T'abaγua, *Georgia* II, p. 198.

58 T'abaγua, *Georgia* II, p. 199.

affabre exculptam, che il suo avo Alessandro, re di K'axeti aveva donata al monastero georgiano della Santa Croce in Gerusalemme. Insieme alla croce offerta al papa, Irbachi donò, inoltre, a Filippo IV un'antichissima e molto famosa immagine del giudizio universale. Si fa riferimento ad alcuni personaggi storici a conferma che gli oggetti donati provenivano da Santa Croce di Gerusalemme.

Diamo qui il testo latino del documento in questione con la nostra traduzione in italiano, avvertendo che l'ortografia è stata uniformata all'uso moderno[59]:

Relatio de donatione Nicephori Herubachi, legati regis Georgiae, ad papam Urbanum VIII
[1626, Roma]
Niceforo Irbachi, ambasciatore del re di Georgia Teimuraz I dona al papa Urbano VIII e al re di Spagna Filippo IV rispettivamente una croce lignea e un'immagine del Giudizio universale, provenienti dal monastero di Santa Croce di Gerusalemme dei Georgiani.

D. Arch. Propaganda Fide, SOCG n. 263, *Serbia, Albania, Dalmazia, Illirico 1630-1639*, cc. 63, 63A, 66v.

[63] In sancta Cruce Ibera haec est inscriptio.
Ego Rex Alexander Iberiae sacrum obtuli Golgothae.
Mephe Alexandre Iberon thisiastirion. Zmidasa — Golgothasa
მႤႴႤ. ႠႪႤქსანႣრე. ქარႧისა. ႸႣႮნის †მთმთზელობს† Ⴜ(მიდას)ა გოლგოთას

Ego Alexander rex Iberiae sacrum obtuli Golgothae
Quinquaginta ab hinc annis Rex Alexander avus eius, qui nunc | tribus potitur regnis, Iberiae, Giorgiae, et Cholchis seu Albaniae, | nomine Theimuras, quod idem est ac Theophilus, in Iesu Christi pas|sionem piissime affectus, cum variis et regiminis et proeliorum distentus | impedimentis praesens sacra Ierosolymorum invisere et venerari nequi|ret loca, ligneam affabre exculptam in suae devotionis contestationem | eo mittendam curavit crucem, quae in monte Calvariae ac Golgota | Giorgianae nationi in cappellam assignato, in illud ipsum immitteretur | foramen, in quo iam tunc, quum Cruci affixus est Christus, sacrosanctum | eius collocatum fuerat lignum. Piae illius satisfactum fuit voluntati | persti|titque ibi Crux ipsa usque ad annum MDCXXVI, quando eo appu|lit dominus Nicephorus Herubachi Iberus, ordinisque sancti Basilii monachus, | legatus praedicti nunc regnantis Theimuras seu Theophili ad summum | pontificem Urbanum VIII et ad catholicum Hispaniarum regem | Philippum IIII. Efflagitante enim ipso a reverendo padre Neophito primate | dictae Ibericae nationis cappellae, ut aliquid devoti ex celebri, sacroque | eo loco deferre sibi liceret ad duos

[59] Nella nostra trascrizione i maiuscoletti georgiani stanno ad indicare le lettere dell'alfabeto *asomtavruli*, mentre quelli normali il *mxedruli*.

maximos, quos adituros erat | principes, praedictam ab illo accepit crucem una cum pervetusta et | perinsigni imagine iudicii universalis. Quibus acceptis laetus is imaginem, | quidem Philippo detulit regi, crucem vero summo elargitus est pontifici | Urbano; ambobus ob praeclara et innumera benignitatis officia muneraque | devinctissimum multis se fassus rationibus. Quod autem ea crux ex sacro eo ablata sit loco, quodve ibi iamdiu | extaret, duo oculati testes monachi sancti Basilii e Ierosolymis Romae | nunc commorantes contestati sunt, coram patribus sancti Silvestri in monte | Quirinali clericis regularibus, Abbakum Fleis alter Civitatis Stiae Cretensis | insulae, procurator Sanctissimi Sepulchri, alter Athanasius Apostoli Civitatis Caesareae | Cappadociae diaconus patriarchalis, ambo e monasterio Sancti Sepulchri, addentes | se et vidisse tactum eadem cruce Sanctum Christi Sepulchrum.

[63A]me mefmeman alechsandrem kachtaman camokczaune zmidasa colcothas

მე.მეფმემან.ალექსანდრემ.კახთამან.გამოვგზავნე.წმიდასა.გოლგოთას

[66v]sulla croce che donò | il padre Niceforo Hirbachi | ad Urbano 8

[4] ალEქსანდრე] ალEქსანდრე *ms* [11] exculptam] exculqtam *ms* [12] Giorgianae] Giorgiani *ms* [30] regularibus] regribus *ms* [37] კახთამან] ეახთამან *ms* [38] Hirbachi] Hobaci *ms*

Informazione sul dono di Niceforo Irbachi, legato del re Teimuraz, al papa Urbano VIII
[1626, Roma]

Sulla Croce santa Ibera c'è questa inscrizione:
Io re Alessandro di Iberia ho consacrato al Golgota
Re Alessandro ibero thisiastirion. al santo Golgota[60]
Re Alessandro di K'axeti dona † ... † al santo Golgota[61]
Cinquant'anni fa il re Alessandro, avo di colui che adesso domina i tre regni di Iberia, Georgia e Colchide ovvero Albania, di nome Teimuraz, che è lo stesso che Teofilo, molto piamente disposto verso la passione di Gesù Cristo, non potendo visitare e venerare personalmente i luoghi santi perché occupato da vari impedimenti e di governo e di battaglie, si curò di inviarvi una croce di legno scolpita ad arte, a testimonianza della sua devozione, la quale croce nella cappella sul monte Calvario o Golgota assegnata alla nazione georgiana, fosse immessa in quella stessa apertura in cui, quando Cristo fu inchiodato alla croce, era stato collocato il suo legno sacrosanto. La pia volontà di quello fu soddisfatta e la croce stessa rimase là fino all'anno 1626, quando vi giunse d. Niceforo Irbachi Ibero, monaco dell'ordine di S. Basilio, ambasciatore del predetto regnante attuale Theimuraz o Teofilo, presso il sommo pontefice Urbano VIII ed il cattolico re di Spagna Filippo IV. Avendo

[60] In georgiano con traslitterazione latina.

[61] In lingua e caratteri georgiani.

egli richiesto con insistenza al reverendo padre Neofito primate della detta cappella della nazione iberica che gli fosse permesso offrire qualcosa di consacrato, da quel luogo celebre e sacro, ai due massimi principi che avrebbe visitato, prese da quello la predetta croce insieme ad una antichissima e celeberrima immagine del giudizio universale. Avendole prese, egli rallegrato portò l'immagine al re Filippo, e la croce invero donò al pontefice Urbano; verso entrambi si dimostrò devotissimo per molte ragioni, per gli evidentissimi ed innumerevoli favori e regali di benignità.
D'altronde, che questa croce fosse esportata da quel sacro luogo, dove era rimasta da gran tempo, l'hanno confermato due testimoni oculari monaci di S. Basilio [provenienti] da Gerusalemme che ora si trattengono a Roma, in presenza dei padri di S. Silvestro al monte Quirinale chierici regolari, uno Abbakum, chierico della città di Sitia nell'isola di Creta, procuratore apostolico del santissimo sepolcro, l'altro Atanasio, diacono patriarcale della città di Cesarea di Cappadocia, entrambi del monastero del Santo Sepolcro, aggiungendo di aver visto il Santo Sepolcro di Cristo toccato dalla medesima croce.
[63A] Io re Alessandro ho inviato al santo Golgota[62]
[66v] sulla croce che donò il padre Niceforo Irbachi ad Urbano 8

Il documento, in carta, in buono stato di conservazione, è stato cucito, insieme con un documento della chiesa di Budua nel volume *Serbia, Albania, Dalmazia, Illirico 1630-1639* come carta 63. Alle cc. 63A e 66v dello stesso volume si trovano rispettivamente un saggio di scrittura della frase georgiana, con traslitterazione latina, e un regesto di archivista.

Il testo principale di c. 63, che contiene 34 righe scritte in un'unica colonna, si presenta come una minuta, composta probabilmente dal personale della Congregazione che preparava i negoziati con Irbachi.

Il documento si apre con la citazione di un'epigrafe incisa *In sancta Cruce Ibera*, secondo la quale il re Alessandro l'avrebbe offerta quale dono votivo o θυσιαστήριον. L'iscrizione è riportata in due lingue: latino e georgiano. La frase georgiana è scritta anche in traslitterazione latina. Richiede una puntualizzazione l'espressione *sacrum obtuli* che in latino può significare 'donare un oggetto *ex voto*'.

La frase georgiana traslitterata in latino contiene degli errori, ad esempio, manca il verbo, il vocabolo greco θυσιαστήριον è considerato corrispondente georgiano del *sacrum* latino, mentre la seconda parola greca Iberon ('Ιβηρῶν) è l'equivalente georgiano del *Iberiae* latino. Si notano, inoltre, alcune imprecisioni di traslitterazione.

La stessa frase scritta in caratteri georgiani, invece, presenta maggiori difficoltà. In essa al *sacrum* latino corrisponde il მთმთბელობს, parola di

---

[62] In lingua e caratteri georgiani.

difficile interpretazione, contiene inoltre le lettere latine mescolate con due tipi di scrittura georgiana — *asomtavruli* e *mxedruli*. Le lettere georgiane sono tracciate con mano incerta. Si potrebbe ipotizzare che a scrivere fosse chi non conosceva né la lingua né la scrittura georgiana. È probabile che tale persona abbia trascritto la frase da qualche altro documento o direttamente dalla suddetta *sancta Cruce Ibera*.

Si osserva una notevole differenza di contenuto, tra le frasi scritte con alfabeti diversi: ad esempio, nella frase latina Alessandro è menzionato come *Rex Alexander Iberiae*, in quella georgiana, traslitterata in latino, come re degli Iberi, in quella georgiana eseguita in caratteri georgiani, invece, re di *K'axeti*.

Il saggio di scrittura di c. 63A, che è in realtà un mezzo foglio, ripete il contenuto della succitata iscrizione epigrafica: "მე. მეფმემან. ალექსანდრემ. კახთამან. გამოვეგზავნე. წმიდასა. გოლგოთას" vale a dire, "Io re Alessandro ho inviato al santo Golgota". È eseguita prima nella forma traslitterata in caratteri latini e, poi, in quelli georgiani, tutti *mxedruli*. Non si notano casi di confusione degli alfabeti. La scarsità del materiale paleografico georgiano non permette di valutare se il copista della prima inscrizione e quello della seconda siano la stessa persona, nondimeno l'iscrizione anche qui induce a supporre che lo scriba non doveva essere un georgiano né avere dimestichezza con la scrittura georgiana. Questa supposizione ci sembra suffragata da alcune circostanze: non sono sempre rispettate le quattro linee orizzontali dell'alfabeto georgiano; sono confuse due lettere ქ (k') e ვ (v) che sebbene a prima vista graficamente possano anche sembrare simili, corrispondono a due fonemi che non ammettono la confusione; la lettera *c* viene usata per traslitterare la გ (=g) georgiana, mentre la z per rendere la წ (=c'). Nonostante questo, la frase non crea alcun problema di compressione dal punto di vista lessicale e sintattico.

Nell'espressione *In sancta Cruce Ibera* non si può intendere il monastero di Santa Croce dei Georgiani in Gerusalemme, poiché l'iscrizione in questione è sconosciuta sia a Timoteo Gabašvili[63] sia a Giorgio Avališvili[64] sia a Alessandro Cagareli[65], che visitarono i monasteri geor-

---

[63] T. Gabašvili, *მიმოსლვა*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელ. მეტრეველმა [*Viaggi*, preparazione del testo per la stampa, ricerca, dizionario e indici di E. Met'reveli], Tbilisi 1956, pp. 37, 78-79, 122-125.

[64] G. Avališvili, *მგზავრობა თბილისიდან იერუსალიმამდე*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელ. მეტრეველმა [*Viaggio da Tbilisi a Gerusalemme*, preparazione del testo per la stampa, ricerca, dizionario e indici di E. Met'reveli], Tbilisi 1967, pp. 212-215.

giani in Terra Santa rispettivamente negli anni 1757-1758, 1820 e 1883. Ci sembra più plausibile supporre che l'iscrizione in questione fosse eseguita non su una parete del monastero, ma sulla stessa croce donata *ex voto* dal re Alessandro a Santa Croce. Tale interpretazione spiega bene, secondo noi, il significato dell'espressione latina *sacrum offero*, vale a dire come offerta di un *ex voto*. Stessa accezione dovrebbe avere la frase georgiana "ბლონის მთმთბელობს". Nel testo è indicata inoltre la data della donazione: *quinquaginta ab hinc annis*, anni calcolati evidentemente prima della composizione della minuta, e cioè, negli anni 1578-1579 circa, poiché, come si vedrà più avanti, la minuta deve essere composta nel periodo della visita di Irbachi a Roma negli anni 1628-1629.

Bisogna inoltre chiarire l'identificazione del re Alessandro. Com'è noto, dalla fine del XVI secolo fino alla prima parte del XVII in Georgia hanno regnato due re con lo stesso nome: uno Alessandro II di K'axeti (1574-1605), nonno di Teimuraz I in linea paterna, e l'altro Alessandro III di Imereti[66] (1639-1660). Prendendo in considerazione alcuni dati della *Relatio*, in primo luogo, la menzione di Alessandro come *avus eius, qui nunc... potitur regnis... nomine Theimuras*, in secondo, il riferimento al tempo della donazione: *quinquaginta ab hinc annis*, cioè nel 1576 circa, ed infine, la *intitulatio* del re, si esclude per sé la sua identificazione con Alessandro III di Imereti.

Tuttavia, non si ha alcuna notizia di oggetti fatti scolpire in legno e inviati a Gerusalemme da questi; nondimeno, è del tutto ammissibile che egli abbia donato al monastero dei Georgiani in Gerusalemme, la suddetta croce, dato che le fonti storiche sottolineano la sua particolare preoccupazione per la situazione deplorevole in cui erano ridotti i monasteri georgiani all'estero, ed innanzitutto quello di Santa Croce[67]; un documento attesta che egli nel 1586 avrebbe donato a codesto monastero 2 *sap'alne*[68] di seta[69]. Per questo motivo sarebbe lecito aspettarsi qualche

---

[65] A. Cagareli, "Памятники грузинской старины в Святой земле и на Синае" [Monumenti di antichità georgiana in Terra Santa e sul Monte Sinai], *Православный палестинский сборник* 4:1 (1888) 241-252.

[66] Regione della Georgia occidentale.

[67] I. Ǯavaxišvili, *ქართველი ერის ისტორია* [*Storia della nazione georgiana*], IV (XV-XVIII secc.), Tbilisi 1967, pp. 279-337, in particolare p. 323.

[68] Circa 545 kg.

[69] *პირთა ანოტირებული ლექსიკონი XI-XVII სს. ქართული ისტორიული საბუთების მიხედვით* [*Dizionario commentato dei personaggi secondo i documenti storici dei secoli XI-XVII*], I, Tbilisi 1991, p. 222.

memoria su di lui, in quanto benefattore del monastero, nei dittici, libro delle commemorazioni, della Santa Croce di Gerusalemme dei Georgiani.

Infatti, nel suddetto libro c'è la memoria del *re dei re Alessandro* e della *regina delle regine Nest'an-Darežan*: მეფეთ მეფესა ალექსანდრეს და დედოფალთა დედოფალს ნესტა(ნ)-დარეჯანს, fissata da Niceforo Irbachi, priore del monastero di Santa Croce di Gerusalemme dei Georgiani, il 6 dicembre[70]. Questi personaggi sono stati identificati da E. Met'reveli con Alessandro III e sua moglie Nest'an-Darežan per le seguenti ragioni: innanzitutto perché, nei dittici, di regola, vengono menzionati insieme il re e la regina; in secondo luogo perché, l'istituzione della commemorazione di personaggi ancora vivi[71], per quanto insolita, non è troppo rara nella pratica liturgica[72].

Certamente, è possibile che la succitata commemorazione si riferisca ad Alessandro III di Imereti, anche se finora si ignora alcuna notizia secondo cui egli avrebbe donato qualcosa a Santa Croce[73]. Allo stesso tempo c'è un dato concreto circa le donazioni fatte da Alessandro II a Santa Croce, perciò ci pare logico che la suddetta commemorazione contenuta nei dittici facesse riferimento proprio a lui. Va considerato intanto che anche sua sorella si chiamava Nest'an-Darežan. P. Uspenskij, inoltre, attesta questo nome, senza alcuna spiegazione circostanziata, inciso su un'icona con l'immagine della *deesis*, posta sopra le porte del santuario della Basilica[74] e sparita al tempo di A. Cagareli. Questi aveva identificato il personaggio con la moglie di Leone Dadiani (1611-1657)[75], grande benefattore di Santa Croce, secondo le numerose testimonianze conservate in georgiano ed in greco[76].

---

70 Met'reveli, *Dati storici* [vedi nota 8], p. 79.

71 Irbachi era il priore di Santa Croce (1643-1649) quando istituì la memoria, mentre Alessandro III morì nel 1660, la regina Nest'an-Darežan, invece nel 1668 (Met'reveli, *Dati storici* [vedi nota 8], p. 40).

72 Met'reveli, *Dati storici* [vedi nota 8], p. 113.

73 *Dizionario commentato dei personaggi* [vedi nota 69], pp. 225-227; cfr. L. Menabde, *ძველი ქართული მწერლობის კერები* [*Centri della letteratura georgiana antica*], 2, Tbilisi 1980, p. 121. Lo studioso georgiano, nel riconoscere il merito di questo sovrano per aver aiutato Santa Croce, si basa sull'identificazione di E. Met'reveli (Met'reveli, *Dati storici* [vedi nota 8], p. 113) che ha ritenuto la menzione di მეფეთ მეფესა ალექსანდრეს ossia *al re dei re Alessandro* riferita ad Alessandro III di Imereti.

74 Citato in Cagareli, *Monumenti* [vedi nota 65], p. 246.

75 Ibid.

76 Ibid., pp. 241-243; Idem, *Сведения о памятниках грузинской письменности* [*Notizie sui monumenti della letteratura georgiana*], 1, Sankt-Peterburg 1886, p. 46; E. Taq'aišvili, *Археологические экскурсии, разыскания и заметки* [*Spedizioni archeologiche, ricerche e*

La succitata testimonianza, da una parte, e dall'altra il dono della seta fatto da Alessandro II e la menzione, insieme a lui, di Nest'an-Dareǯan nei dittici, induce a supporre che si dovrebbe trattare proprio della sorella di Alessandro II, moglie del re di Kartli, Simeone I (1537-1611). Quindi, i figli del re Leone di K'axeti (1518/20-1574) avrebbero donato a Santa Croce delle reliquie preziose: la croce di legno scolpita e un'icona o delle icone[77], seguendo in questo modo la strada del padre, benefattore del monastero di Santa Croce, che l'aveva già riscattato dai Turchi e restaurato[78]. Per questo motivo i dittici commemorano il re Leone. Niceforo Irbachi, invece, avrebbe istituito durante il proprio priorato la memoria del re e di sua sorella, donatori degli oggetti che molti anni prima lui stesso aveva portato in regalo ad Urbano VIII e a Filippo IV di Spagna, per ordine di Teimuraz.

Occorre notare che stando al documento principale, la croce *ipsum immitteretur foramen, in quo iam tunc, quum Cruci affixus est Christus, sacrosanctum eius collocatum fuerat lignum*. Questa notizia richiama una tradizione georgiana, trasmessa attraverso varie fonti letterarie e risalente fino alla fondazione di Santa Croce[79], secondo la quale il monastero era stato eretto sullo stesso luogo dove avevano crocifisso il Signore. È possibile che la notizia derivi da Abbakum o Atanasio menzionati nel documento, oppure direttamente da Irbachi stesso. Ci sembra poco probabile, invece, che l'autore riferendo questa notizia si sia servito di qualche fonte letteraria conservata a Roma.

Notiamo inoltre che Santa Croce dei Georgiani in Gerusalemme viene menzionato come *Giorgianae nationi in cappellam assignato*. A nostro avviso, questa notizia può riflettere la realtà, e cioè, che il monastero della Santa Croce di Gerusalemme dei Georgiani, fondato negli anni '30-50 del XI secolo da Giorgio-Procoro Šavteli, con l'aiuto del regno della

---

annotazioni], IV, pp. 155-158; P. Ioseliani, "Разбор некоторых надписей грузинских" [*Per la questione dell'identificazione di alcune iscrizioni georgiane*], *საქართველოს მუზეუმის მოამბე* [*Messaggero del Museo di Georgia*], 2 (1865) 142; Menabde, *Centri* [vedi nota 73], p. 121.

77 Nulla vieta ipotizzare che anche l'icona inviata a Filippo IV sia stata donata originariamente a Santa Croce da Nest'an-Dareǯan.

78 Gabašvili, *Viaggi* [vedi nota 63], pp. 78-79, 122. Il pellegrino attesta un'iscrizione incisa sul marmo, ai piedi del trono del patriarca di Gerusalemme e sfuggita stranamente all'attenzione dei visitatori georgiani in Terra Santa. L'avvenimento aveva avuto luogo 222 anni prima del viaggio di T'. Gabašvili, ossia negli anni 1535-1536. Più tardi, questa iscrizione fu ritrovata anche da A. Cagareli (Cagareli, *Monumenti* [vedi nota 65], p. 247).

79 K'ek'eliʒe, *Studi* 1 [vedi nota 31], p. 74 e ss.; Menabde, *Centri* [vedi nota 73], p. 76.

Georgia e divenuto un centro vitale della cultura georgiana medievale, devastato (negli anni 1071, 1187, 1273, 1400) e restaurato più volte (XII sec., 1184-1213, 1192, 1305, anni '40 del XVII), alla fine del XVII secolo divenne soggetto al patriarcato greco di Gerusalemme[80]. È probabile che i Greci avessero lasciato una sola cappella a disposizione dei Georgiani. Tuttavia, non è del tutto da escludere che il compilatore della minuta avesse usato il vocabolo *cappella* nel senso ampio, con il significato di "chiesa", "monastero", "tempio".

Richiede una riflessione l'*intitulatio* di Teimuraz, dichiarato come colui che *nunc tribus potitur regnis, Iberiae, Giorgiae, et Cholchis seu Albaniae*. Il compilatore definendo *Iberia, Giorgia et Cholchis seu Albania* come tre parti diverse del regno di Teimuraz, da un lato, mostra chiaramente di non avere alcuna cognizione storico-geografica della Georgia e del Caucaso in generale, dall'altro, invece, rimane fedele alla tendenza diffusa nei documenti occidentali, ossia quella di rappresentare in un modo esagerato il potere politico e militare di Teimuraz[81]. Circa il termine *Albania* va notato che Teimuraz I veniva considerato re anche dell'Albania del Caucaso: oltre al materiale citato, un documento conservato nell'archivio di Simancas conferma esplicitamente che Teimuraz era re anche dell'Albania dell'est e una buona parte del Mar Caspio[82]. Forse la menzione di Teimuraz come *rex Albaniae* ha fatto sì che i documenti in questione fossero inclusi in un volume relativo ai Balcani. Da notare inoltre che il nome Teimuraz, di origine persiana, è reso in traduzione greca 'Teofilo' che, similmente al suo corrispondente persiano, significa *colui che ama Dio*. Il documento non attribuisce ad alcuno la paternità dell'iniziativa di offrire doni a Urbano VIII e a Filippo IV. Benché la questione richieda ulteriori ricerche, non si potrebbe escludere *a priori* che Irbachi li avesse portati di propria iniziativa. Tale ipotesi è suffragata

---

[80] Cagareli, *Monumenti* [vedi nota 65], pp. 1-305; K'. K'ek'elize, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია* [*Storia della letteratura georgiana antica*], 1, Tbilisi 1980, pp. 102-104; P. Peeters, *De codice hiberico Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis*, AB 31, 1912, pp. 303-304; Menabde, *Centri* [vedi nota 73], pp. 69-148; Idem, *Centres of Ancient Georgian Culture*, Tbilisi 1968, pp. 46-49. Com'è noto, su una parete del monastero è conservato l'unico affresco di Šota Rustaveli, il maggior poeta georgiano della seconda metà del XII sec.

[81] Ad esempio, nella versione spagnola della lettera di Teimuraz, indirizzata a Filippo IV (AGSE E 2856, n. 136), il sovrano georgiano è chiamato il re di *Iberia, Albania, Mingrelia, Guria, Imereti, Circassia*; citato in T'abaγua, *Georgia* II, p. 152.

[82] *Relación de la Iberia y de los Iberos y Jorgianos, de sus Terminos y de su Conversión, Ritos, Fuerças, Intentos* etc., AGSE, E 2859, n. 153; citato in T'abaγua, *Georgia* II, p. 172.

da una frase del documento: *Efflagitante enim ipso a reverendo padre Neophito primate dictae Ibericae nationis cappellae, ut aliquid devoti ex celebri, sacroque eo loco deferre sibi liceret ad duos maximos, quos adituros erat principes, praedictam ab illo accepit crucem una cum pervetusta et perinsigni imagine iudicii universalis*. Se la donazione fosse stata fatta per ordine del re Teimuraz, il documento lo avrebbe riferito. La mancanza di tale allusione nonché l'insistente richiesta di Niceforo al priore fanno pensare all'iniziativa personale dell'ambasciatore.

Nel documento sono menzionati altri personaggi storici: il padre Neofito, priore del monastero di Santa Croce negli anni 1620-1635 circa[83], l'arcidiacono Atanasio, incaricato — com'è stato già notato — nel 1626 da Teofano III di Gerusalemme, insieme a Costantino Sofia, di accompagnare Niceforo Irbachi nella missione in Europa occidentale[84]. Nel ritenere Irbachi ed altri chierici ortodossi monaci dell'ordine di san Basilio, si nota l'atteggiamento del clero occidentale di vedere tutti i monaci orientali seguaci di un determinato ordine, chiamandoli *basiliani* per l'influsso che ha avuto la Grande regola di san Basilio sul monachesimo orientale.

Il documento in questione non essendo datato, per la sua datazione si deve ricorrere ad elementi intrinseci. Innanzitutto si avverte che Irbachi *imaginem quidem Philippo detulit regi, crucem uero summo elargitus est pontifici Urbano*, di conseguenza, il *terminus post quem* è indubbiamente il suo incontro con il pontefice, ossia il 20 giugno del 1628. Invece quanto al *terminus ante quem* ci si deve servire di altri riferimenti, e cioè il 1648, l'ultimo anno del regno di Teimuraz I, poiché, egli *nunc tribus potitur regnis*, oppure, restringendo ancora di più l'arco di tempo, il 1643, quando Irbachi diventò priore del monastero, supponendo, evidentemente, che se egli fosse già stato priore, l'estensore del documento avrebbe menzionato questo particolare.

Tuttavia, l'impressione generale è che la minuta deve essere composta durante la permanenza di Irbachi a Roma o subito dopo questo avvenimento — nello stesso identico modo in cui era stato composto un documento da monsignor Cariofilo[85] — forse allo scopo di confermare il valore del dono fatto dal re Teimuraz. Questa supposizione sembra avvalorata dall'accenno al soggiorno dei chierici regolari Abbakum e Atanasio. Benché non sia chiara la data della loro permanenza al Quirinale, tuttavia, si dovrebbe trattare di un periodo vicino a quello dell'ambasceria di

---

[83] Met'reveli, *Dati storici* [vedi nota 8], p. 40.

[84] T'abaγua, *Georgia* II, p. 150.

[85] Si veda la nota 26.

Irbachi, dato che Atanasio era l'arcidiacono che lo accompagnava nella sua missione in Europa occidentale. Pertanto il documento sembra composto all'incirca negli anni 1628-1629.

Purtroppo, rimane finora ignoto il destino dei regali consegnati al pontefice e al re di Spagna[86]. Tuttavia, abbiamo trovato traccia della donazione in uno degli indici degli Acta, in cui si legge la seguente registrazione: "Iberis crucem et imaginem a Sancto Sepulchro detulit: crucem Urbano VIII imaginem Philippo IV Regi Catholico donavit"[87], con la segnatura 'Alb. t. 2, 55' che, con ogni verosimiglianza, si deve intendere come Acta relativi all'Albania. Non esiste, però, un tomo 2 di questi Acta, tuttavia, il volume in cui si trovano i nostri documenti, è effettivamente un volume di Acta relativi all'Albania dei Balcani. Riteniamo, dunque, che nell'Indice degli Acta l'indicazione 'Alb.' sia imprecisa e debba riferirsi a 'Serbia, Albania, Dalmazia, Illirico 1630-1639', nonostante che il numero di questo volume sia 263.

Il breve riassunto della missione di Niceforo Irbachi in Europa occidentale negli anni 1626-1628 che abbiamo cercato di delineare dimostra ancora una volta l'importanza dell'esplorazione di documenti sconosciuti finora al mondo scientifico, non soltanto per la storiografia georgiana ma anche per quella dell'Europa occidentale, per comprendere meglio l'orientamento politico e religioso degli stati europei, i loro interessi e le aspirazioni. Il documento qui pubblicato invece fa luce su un particolare finora sconosciuto della missione di Irbachi, e cioè sui regali portati dall'ambasciatore georgiano al papa Urbano VIII e a Filippo IV di Spagna. Il grande valore religioso, storico e artistico attribuito a questi oggetti testimonia chiaramente l'importanza che si attribuiva sia in Georgia sia in Terra Santa all'ambasceria di Irbachi in Europa.

Via Casilina, 367
00176 Roma
Barbara Lomagistro

Via Villa di Lucina, 43
00145 Roma
Gaga Shurgaia

---

[86] Come ci comunica la dott.ssa M. Antonietta De Angelis, assistente per l'Archivio Storico dei Musei Vaticani, in una sua lettera dal 12 dicembre 1997 (n. 13703/10), "presso i Musei Vaticani non si conserva il dono della croce fatto a papa Urbano VIII". Per quanto riguarda invece la ricerca sull'icona del "giudizio universale", ci sono rimasti finora irraggiungibili l'Archivio storico di Simancas ed i cataloghi dei musei nazionali e reali di Spagna.

[87] Indice generale A^2 fino ad aprile 1657, s.v. "Georgia".

Youhanna Nessim Youssef

Recherches d'hymnographie copte: Nicodème et Sarkis*

1. Psalies inédites attribuées à Nicodème

Dans un article précédent,[1] nous avons étudié l'oeuvre de Nicodème à travers les livres des psalies et ṭurūḥāt. Notre conclusion se résumait ainsi: cet auteur vivait au Caire vers la fin du XVIII[e] siècle. Mais comme nous avons pu trouver un manuscrit des psalies copié en 1432 E.M. (1715 A.D.), ayant appartenu à l'église de Munā 'l Amīr[2], il faut par conséquent situer Nicodème au plus tard à la fin du XVII[e] ou vers le début du XVIII[e] siècle. Le culte d'André est connu seulement en Haute-Égypte, sous le nom d'Abū 'l Līf, ce qui laisse penser que Nicodème, qui y fait allusion, venait de cette région, Naqqāda en particulier.

Voici la liste des oeuvres de Nicodème d'après les livres liturgiques publiés:

a) dans la Psalmodie du mois de Kiahk:

1 - Psalie Adam du lundi;
2 - Psalie Adam du mardi;
3 - Psalie Batos du mercredi;
4 - Psalie Batos du mercredi;
5 - Psalie Batos du jeudi;
6 - Psalie Batos du vendredi;
7 - Psalie Adam sur ⲥⲉⲙⲟⲩϯ;
8 - Psalie Batos sur la septième partie de la théotokie du dimanche;

---

* L'auteur de cet article tient à remercier la Rédaction de la Revue pour ses suggestions et améliorations.

[1] Youhanna Nessim Youssef, "Nicodème auteur des psalies", *OCP* 60 (1994) 625-633. [Note de la Rédaction: Pour faciliter les références aux ouvrages liturgiques, nous indiquons la page où ils sont mentionnés par Hanna Malak dans "Les livres liturgiques de l'Église copte", *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. 3, 2[e] partie (StT 233), Cité du Vatican 1964, 1-35.]

[2] Grâce à l'obligeance du R.P. Ignatios Abba Mina, nous avons pu consulter la filmothèque des manuscrits du Monastère de Saint Ménas où est déposé ce livre des psalies. Le manuscrit porte le n° 429 du catalogue de la biliothèque. Il mesure 20,8 x 15 cm., avec 16 lignes par page. Le colophon nous dit qu'il fut copié par le moine Elios en 1432 E.M. Il a été offert à l'église de saint Théodore à Munā 'l Amīr en 1482 E.M.

9 - Psalie Batos sur la septième partie de la théotokie du dimanche.[3]

b) dans les livres de psalies des fêtes de la Nativité et de l'Épiphanie:

10 - Psalie Adam du lundi avant la fête de la Nativité;

11 - Psalie Batos du mercredi avant la fête de la Nativité;

12 - Psalie Batos du samedi avant la fête de la Nativité;

13 - Psalie Adam du mardi de la fête de l'Épiphanie.

14 - Psalie Batos du mercredi de la fête de l'Épiphanie.[4]

On ne trouve en revanche aucune oeuvre de Nicodème dans le livre des Psalies du Carême[5], ni dans l'ordo de la Semaine Sainte[6], ni dans le livre de la prosternation[7].

On notera quelques particularités. Toutes les psalies attribuées à Nicodème suivent l'ordre alphabétique, de l'ⲁ jusqu'à l'ⲱ. Les psalies n° 1, 2, 7 et 12 contiennent des refrains:

Le refrain des psalies n° 1 et 7 est: ⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ.

Le refrain de la psalie n° 2 est: ⲭⲉⲣⲉ ⲛⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ̀.

Le refrain de la psalie n° 12 est: ⲫⲏ ⲉ̀ⲧⲁⲩⲙⲁⲥϥ ϧⲉⲛ ⲃⲏⲑⲗⲉⲉⲙ.

La psalie n° 3 offre plusieurs variantes selon les manuscrits. D'autre part, si Nicodème a composé des psalies pour les jours (lundi, mardi etc.), il n'en a pas fait pour les Odes (les cantiques, *Hôs*).

Afin de compléter le corpus de Nicodème[8], nous publions ici deux psalies inédites. Elles sont récitées au mois de Kiahk et ne figurent pas dans les éditions de la psalmodie de ce mois[9].

---

[3] Cf. Claude Labib, [*Le livre de la Sainte Psalmodie du mois de Kihak*, le titre original est en copte et en arabe], Le Caire 1921 [Malak 19]. N° 1: p. 260-265; n° 2: p. 296-302; n° 3: p. 372-378; n° 4: p. 378-384; n° 5: 422-429; n° 6: 595-601; n° 7: 784-789; n° 8: p. 855-861; n° 9: p. 861-868.

[4] Cf. Athanase de Banī Suwīf et Bahnasa, [*Livre des ṭurūḥāt et des psalies selon les tons Batos et Adam ... pour les fêtes de la Nativité et de l'Épiphanie*, le titre est en copte et en arabe], Le Caire 1957, 1983[2] [Malak 20]: n° 10: p. 6-10; n° 11: p. 18-24; n° 12: p. 42-47; n° 13: p. 140-15; n° 14: p. 147-153.

[5] Cf. Athanase, [*Le livre de la procession des fêtes de la Croix et du dimanche des Rameaux*, le titre est en copte et en arabe], Le Caire 1956 [édition précédente dans Malak 17]. Ce livre contient les psalies du Carême.

[6] Cf. 'Aṭā'allāh Arsanyūs al-Muḥarraqī, [*Le guide de la Semaine Sainte*, le titre est en copte et en arabe], Le Caire 1957 [Malak 22]. Ce livre contient les psalies du dimanche des Rameaux et de la fête de Pâques.

[7] Cf. 'Aṭā'allāh Arsānyūs al-Muḥarraqī, [*La liturgie du bassin et de la prosternation*, le titre est en copte et en arabe], Le Caire 1971 [autres éditions: Malak 21]. Ce livre contient les psalies de la Pentecôte.

[8] En plus des livres liturgiques susmentionnés, R. Engelbach a publié une psalie attribuée à Nicodème, cf. "Alphabetic Hymn in Coptic (Boheiric Dialect)", *ASAE* 21

Le contenu de ces psalies ne diffère pas de celles qui sont déjà publiées. Elles reflètent un excès tardif du culte marial, comme c'est le cas des psalies arabes. Nous pouvons noter plus d'une fois quelques expressions à saveur hétérodoxe, comme "adorons le (Christ) et sa Mère, la Mère de Dieu" (psalie du mercredi) ou "Celle qui pardonne, Marie la Vierge" (psalie du lundi). Ce qui confirme ce que nous avions dit précédemment, à savoir que Nicodème n'avait pas une culture théologique approfondie.

Ces deux psalies viennent d'un unique manuscrit qui fait partie d'une collection privée[10]; d'après nos renseignements, il aurait appartenu à un prêtre du Fayoum. Selon toute vraisemblance, le manuscrit est de la deuxième moitié du XIX[e] siècle. Il mesure extérieurement 13 x 18,5 cm. La surface écrite est de 9,5 x 15,5 cm. Dans chaque page, il y a plus ou moins 14 lignes. Il ne reste du manuscrit que les dix derniers cahiers, le premier cahier portant le chiffre ⲍ̄ et la première page est numérotée ⲝ̄ⲇ̄ (64); ailleurs, la pagination est absente. Chaque cahier est formé de cinq feuilles, soit vingt pages d'écriture. Le texte est en copte, avec quelques titres en arabe. Les dimensions du manuscrit font penser qu'il a été copié pour un usage privé.

Notre traduction est littérale et cherche à suivre de près le texte copte, dont l'orthographe est souvent déficiente — nous ne signalerons pas toutes les erreurs; le *djinkim* est en général inscrit suivant les règles observées dans les manuscrits postérieurs au XV[e] siècle[11].

(1921) 110-117. Dans les catalogues des manuscrits de Hambourg publiés par O.H.E. Burmester, *Koptische Handschriften 1. Die Handschriftenfragmente der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. Teil 1.* (VOHD XXI,1), Wiesbaden 1975 et Lothar Störk, *Koptische Handschriften 2. Die Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. Teil 2: Die Handschriften aus Dair Anbā Maqār* (VOHD XXI,2), Stuttgart 1995, Nicodème apparaît plusieurs fois, cf. les index; la date de ces manuscrits devrait aussi permettre d'établir un nouveau *terminus ante quem*. On verra encore W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library, Manchester*, Manchester 1909, 209, n° 433. Dans l'*Appendix* du troisième volume de son édition du Difnar, De Lacy O'Leary a publié une série d'hymnes alphabétiques, dont au moins les deux premiers sont de Nicodème, cf. *The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church. Part III*, Londres 1930, 54-55.

9 Outre celle de Claude Labib citée n. 3, voir Raphaël Tuki, [*Le livre des théotokies etc.*, le titre est en copte et en arabe], Rome 1764 [Malak 19].

10 Le propiétaire du manuscrit nous a autorisé à publier ces psalies: qu'il veuille agréer nos remerciements et notre gratitude.

11 Cf. Rodolphe Kasser, "Le *djinkim* en usage dominant dans l'orthographe 'classique' de la langue bohaïrique (aux XIII[e]-XIV[e] siècles surtout): parallèles, antécédents, principes et réalisation", *BSAC* 33 (1994) 122-113, n. 6.

I. Titre arabe: ابصالي ادام تقال علي تداكية يوم الاتنين
Psalie Adam sur la théotokie du lundi

ⲁⲙⲱⲓ̈ⲛⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲗⲁⲟⲥ: ⲛ̀ⲧⲉⲛϯⲱ̀ⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲭ̅ⲥ̅: ⲛⲉⲙ ϯⲑⲉⲟ̀ⲇⲟⲕⲟⲥ
ⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ϯⲡⲁⲣ̅ مرد كل ربع

Venez, o peuples, glorifions le Christ avec la Théotokos,
la Vierge Marie refrain de chaque quatrain *(rubrique en arabe).*

ⲃⲁⲕⲓ ⲛⲉⲙ ϯⲙⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ: ⲛ̀ⲛⲓⲟ̀ⲣⲑⲟ<ⲇⲟ>ⲝⲟⲥ: ⲉⲩⲧⲟⲩⲙⲓ ⲛ̀ⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ: ⲙⲁ

Toutes les villes et les villages des orthodoxes sont dignes (?) en tout temps — Marie.

ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲥⲉϫⲟⲥ: ⲙ̀ⲡⲓⲭⲉⲣⲉⲧⲓⲥⲙⲟⲥ: ⲱ̀ ⲑⲏ ⲉⲑⲙⲉϩ ⲛ̀ⲱ̀ⲟⲩ: ⲙⲁⲣⲓⲁ

ⲛⲓⲃⲉⲛ dans la marge.

Toutes les nations disent la salutation, ô celle qui est pleine de gloire — Marie.

ⲇⲁ̅ⲇ̅ ⲡⲓⲡ̀ⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ: ⲥⲁϫⲓ ⲉ̀ⲡⲉⲧⲁⲓⲟ̀: ⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ϯⲟⲩⲣⲱ:

David le prophète parle en ton honneur, ô reine Marie.

ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ⲧⲉⲛϭⲓⲥⲓ ⲙ̀ⲙⲟ ⲁ̀ⲝⲓⲟⲥ: ϯⲥⲕⲩⲛⲏ ⲙ̀ⲙⲁϩⲃ̅ϯ: ⲙⲁⲣⲓⲁ̀

C'est pourquoi nous t'exaltons digne, ô second tabernacle — Marie.

ⲍ̅ ⲛ̀ⲧⲁⲅⲙⲁ ⲛⲓⲃⲉⲛ: ⲉⲧϧⲉⲛ ⲟⲩⲣⲁⲛⲟⲥ: ⲉⲩⲧⲁⲓⲟ̀ ⲛ̀ⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ: ⲙⲁⲣⲓⲁ̀

Tous les sept ordres qui sont dans le ciel te glorifient en tout temps — Marie.

ⲏⲡⲡⲉ ⲛⲓⲡ̀ⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ: ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲇⲓⲕⲉⲟⲥ: ⲱ̀ⲙⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲇⲏⲥⲡⲟⲩⲧⲏⲥ

Voici les prophètes et les justes, ô mère du Seigneur.

ⲑⲱⲟⲩϯ ⲱⲛⲁϥ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ: ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ: ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲛϯⲱ̀ⲟⲩ:

ⲱⲛⲁϥ *sic* ms.

Rassemblez-vous, réjouissez-vous aujourd'hui avec les apôtres, afin que nous glorifions

ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ: ⲡⲓⲁ̀ⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ: ⲁⲥⲙⲓⲥⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ: ⲙⲁⲣⲓⲁ

Jésus Christ, notre Dieu, le véridique. Elle l'a enfanté comme Dieu, Marie.

ⲕϭⲟⲥⲓ ⲉ̀ⲙⲁϣⲱ: ⲉ̀ϩⲟⲧⲉ ⲛⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ: ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲧⲁⲅⲙⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ:

Tu es bien plus élevé que les anges et tous les ordres.

ⲗⲁⲟⲥ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛ̀ⲛⲓⲡⲓⲥⲧⲟⲥ: ⲉⲩϩⲱⲥ ⲉ̀ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲡⲭ̅ⲥ̅: ⲉⲑⲃⲉ ϯⲑⲉⲟ̀ⲇⲟⲝⲟⲥ:

Tous les peuples des fidèles chantent le Christ Roi à cause de la Théotokos,

ⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ϯϣⲉⲗⲉⲧ: ⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ϯⲕⲁⲑⲁⲣⲟⲥ: ⲱ̀ⲙⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲛⲁⲏⲧ

Marie l'épouse, Marie la pure, mère du Miséricordieux.

ⲛⲓⲟⲩⲣⲱ̀ⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡ̀ⲕⲁϩⲓ: ⲉⲩⲣⲁϣⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲭ̅ⲥ̅: ⲉⲑⲃⲉ ϯⲫⲉ ⲙ̀ⲃⲉⲣⲓ: ⲙⲁⲣⲓⲁ̀

Les rois de la terre jubilent dans le Christ à cause du ciel nouveau, Marie.

ϫ︦ⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲱ̀ ⲡⲭ̅ⲥ̅: ⲁ̀ⲣⲉϩ ⲉ̀ⲡⲉⲕⲗⲁⲟⲥ: ⲉⲑⲃⲉ ϯⲕⲁⲑⲁⲣⲟⲥ: ⲙⲁⲣⲓⲁ̀

Tu es béni, ô Christ. Garde ton peuple à cause de la pure, Marie.

ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲡⲉ ⲡ̀ⲧⲁⲓⲟ̀: ⲛ̀ϯⲑⲉⲟⲇⲟⲕⲟⲥ: ⲉ̀ϩⲟⲧⲉ ⲛⲓⲉ̅ⲑ̅ ⲧⲏⲣⲟⲩ:

Grand est l'honneur de la Théotokos, plus que tous les saints.

ⲡⲓⲭ̀ⲗⲟⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲛϣⲟⲩϣⲟⲩ: ⲡⲉ ϯⲑⲉⲟ̀ⲇⲟⲕⲟⲥ: ⲡ̀ⲧⲁϫⲣⲟ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲧⲟⲩⲃⲟ:

La couronne de notre gloire est la Théotokos, le renfort de notre pureté.

ⲣⲁϣⲓ ⲑⲉⲗⲏⲗ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ: ⲱ̀ ⲛⲓⲭ̀ⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ: ⲉⲑⲃⲉ ⲑⲏ ⲉⲑⲙⲉϩ ⲛ̀ⲱ̀ⲟⲩ: ⲙⲁⲣⲓⲁ̀

Jubilez, réjouissez-vous, ô Chrétiens, à cause de celle qui est pleine de gloire, Marie.

ⲥⲟⲗⲥⲉⲗ ⲛ̀ⲛⲉⲛⲯⲩⲭⲏ: ⲱ̀ ϯⲑⲉⲟ̀ⲇⲟⲕⲟⲥ: ϯⲁⲗⲟⲩ ⲛ̀ⲥⲉⲃⲁ:

ⲥⲉⲃⲁ *sic*

Console nos âmes, ô Théotokos, sage jeune fille.

ⲧⲉⲛⲧⲱⲃϩ ⲙ̀ⲙⲟⲕ ⲱ̀ ⲡⲭ̅ⲥ̅: ⲁ̀ⲣⲉϩ ⲉ̀ⲡⲉⲕⲗⲁⲟⲥ: ⲉⲑⲃⲉ ϯⲕⲁⲑⲁⲣⲟⲥ: ⲙⲁⲣⲓⲁ̀

Nous te prions, ô Christ, garde ton peuple à cause de la pure, Marie.

ⲩ̅ⲥ̅ ⲑ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ: ⲭⲱ ⲛⲁⲛ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲗⲁⲟⲥ: ⲉⲑⲃⲉ ⲧⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲛ̀ⲛⲏⲃ: ⲙⲁⲣⲓⲁ̀

Ô Fils de Dieu, notre Seigneur, pardonne-nous, à ton peuple, à cause de Notre Dame, Marie.

ⲫϯ ϫⲱⲣ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲛⲛⲓϫⲁϫⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲧⲟⲡⲟⲥ: ϩⲓⲧⲉⲛ ⲑⲏ ⲉⲧⲃⲱⲗ ⲉ̀ⲃⲟⲗ: ⲙⲁⲣⲓⲁ̀

Ô Dieu, disperse les ennemis de ton église, par celle qui délivre, Marie.

ⲭⲉⲣⲉ ⲡⲓⲑ̀ⲣⲟⲛⲟⲥ: ⲛ̀ⲧⲉ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅: ⲭⲉⲣⲉ ϯⲑⲉⲟⲇⲟⲕⲟⲥ:

Salut, trône de Jésus Christ, salut Théotokos.

ⲯⲩⲭⲏ ⲛ̀ⲛⲉⲛⲓⲟϯ: ⲙⲉ ⲉⲙⲧⲟⲩⲛ ⲛⲱⲟⲩ ⲱ̀ ⲡⲭ̅ⲥ̅: ⲉⲑⲃⲏ ϯⲙⲁⲥⲛⲟⲩϯ: ⲙⲁⲣⲓⲁ̀

ⲙⲉ ⲉⲙⲧⲟⲩⲛ *sic* ms.

Aux âmes de nos pères, donne-leur le repos, ô Christ, à cause de la Mère de Dieu, Marie.

ⲱ̀ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲛⲁⲏⲧ: ⲁⲣⲉϩ ⲉ̀ⲛⲟⲩⲕⲟⲇⲓⲙⲟⲥ: ⲉⲑⲃⲉ ⲧⲉⲕⲙⲁⲩ ϯϣⲉⲗⲉⲧ: ⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ϯⲡⲁ̅ⲣ̅:

Ô notre Seigneur Jésus le miséricordieux, protège Nicodème à cause de ta mère, l'épouse, la Vierge Marie.

II. Titre arabe: وايضاً ابصالي واطسٌ تقال علي تداكية يوم الاربعا في شهر كيهك
Et encore une psalie sur la théotokie du mercredi du mois de Kihak.

ⲁⲓⲛⲁⲉⲣ ϩⲏⲧⲥ ϧⲉⲛ ⲟⲩϭⲓϣϣⲟⲩ: ⲱ̀ ⲛⲁⲓⲟϯ ⲙⲙⲁⲓⲡ̄ⲭ̄ⲥ̄: ⲛ̀ⲧⲉⲛϩⲱⲥ ⲉ̀ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲱ̀ⲟⲩ: ⲡⲉⲛⲥ̄ⲱ̄ⲣ̄ ⲛ̀ⲁ̀ⲅⲅⲁⲑⲟⲥ:

ⲁⲅⲅⲁⲑⲟⲥ *sic* ms.

Je commencerai avec ardeur, ô mes pères aimant le Christ, et nous chanterons le roi de gloire, notre bon Sauveur.

ⲃⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲥⲉϩⲱⲥ ⲉ̀ⲣⲟϥ: ⲁϥϭⲓ ⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ ϯⲡⲁ̄ⲣ̄: ⲁ̀ⲙⲱⲓⲛⲓ ⲙⲁⲣⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟϥ: ⲛⲉⲙ ⲧⲉϥⲙⲁⲩ ϯⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲟⲥ

Tous le chantent. Il a pris chair de la Vierge. Venez, adorons-le avec sa Mère la Théotokos.

ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲕⲁϩⲓ: ⲉⲩϯ ⲱ̀ⲟⲩ ⲛⲉ ⲱ̀ ϯⲕⲁⲑⲁⲣⲟⲥ: ϫⲉ ⲛⲓⲧⲁⲅⲙⲁ ⲑⲏⲣⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩ̀ⲓ ⲥⲉϫⲱ ⲛ̀ⲛⲉⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲥⲙⲟⲥ

Toutes les nations qui sont sur la terre te rendent gloire, ô la pure, car tous les ordres des cieux disent tes bénédictions.

ⲇⲁ̄ⲇ ⲡⲟⲩⲣⲟ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲑⲟ ⲛ̀ⲣⲏϯ: ⲁϥϫⲱ ⲙ̀ⲡ̀ⲧⲁⲓⲟ̀ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲣⲏϯ: ϫⲉ ⲁⲩⲥⲁϫⲓ ⲛ̀ϩⲁⲛⲧⲁⲓⲟ̀ ⲉⲑⲃⲉϯ ⲱ ϯⲃⲁⲕⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫϯ:

ⲉⲑⲃⲉϯ *sic* ms.

Le roi David de manière variée a dit ainsi en <ton> honneur: "Des honneurs ont été dits à cause de toi, ô ville de Dieu" (cf. Ps 86,3).

ⲉⲑⲃⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ ϯⲫⲉ ⲙ̀ⲃⲉⲣⲓ: ⲁⲛⲥⲟⲩⲉⲛ ⲡ̄ⲭ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ: ϫⲉ ⲛ̀ⲑⲟ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉⲫⲙⲁ ⲛϣⲱⲡⲓ: ⲛ̀ⲛⲏ ⲉ̀ⲧⲉ ⲛⲟⲩϥ ⲑⲏⲣⲟⲩ ⲛ̀ϧⲏϯ:

À cause de Marie, le ciel nouveau, nous avons connu le Christ notre Dieu, car c'est en toi qu'est le lieu de séjour de tous les siens.

ⲍⲉⲟϣ ⲛ̀ϫⲉ ⲛⲉⲉⲩⲫⲟⲙⲓⲁ̀: ϫⲉ ⲛⲓⲟⲩⲣⲱⲟⲩ ⲑⲏⲣⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲕⲁϩⲓ: ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲥⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ̀: ⲥⲉⲙⲟϣⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲉⲟⲩⲱⲓⲛⲓ:

Nombreuses sont tes bénédictions, car tous les rois de la terre à cause de sa [sic] virginité marchent dans ta lumière.

ⲏⲡⲡⲉ ⲁⲥⲙⲓⲥⲓ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡ̀ⲱ̀ⲟⲩ ⲓ̄ⲏ̄ⲥ̄ ⲡ̄ⲭ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲛⲣⲉϥⲑⲁⲙⲓⲟⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲥⲉⲉⲣ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲍⲓⲛ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲛ̀ϫⲉ ⲛⲓⲅⲉⲛⲉⲁ ⲑⲏⲣⲟⲩ:

ⲁⲥⲙⲓⲥ *sic* ms.

Voici qu'elle a enfanté le roi de gloire, Jésus Christ notre créateur et toutes les générations la diront bienheureuse (cf. Lc 1,48).

ⲑⲁⲓ ⲧⲉ ϯⲡⲟⲗⲓⲥ ⲛ̀ⲓⲗ̄ⲏ̄ⲙ̄: ϫⲉ ⲁϥⲓ̀ ⲉ̀ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲧ̀ⲫⲉ: ⲫⲏ ⲉⲧϩⲉⲙⲥⲓ ϩⲓϫⲉⲛ ⲛⲓⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ: ⲁϥϭⲓ ⲥⲁⲣⲝ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧ̀ⲫⲉ:

C'est la ville de Jérusalem, car il est descendu du ciel, celui qui siège au dessus des Chérubins, il a pris chair, le roi du ciel.

ⲓⲥ ⲫⲓⲱⲧ ϫⲟⲩϣⲧ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲧ̀ⲫⲉ: ⲙ̀ⲡⲉϥϫⲉⲙ ⲫⲏ ⲉ̀ⲧⲟⲛⲓ ⲙ̀ⲙⲟ: ⲁϥⲟⲩⲱⲣⲡ ⲙ̀ⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲁϥⲣⲉⲕ ⲧ̀ⲫⲉ ⲁϥϣⲁⲓ ⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ ϧⲉⲛ ϯⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲥⲉⲙⲛⲉ:

Voici que le Père se penche du ciel, il n'a pas trouvé qui te ressemble. Il a envoyé son fils, il a incliné le ciel, il s'est manifesté corporellement dans l'auguste reine.

ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲁϥϣⲁ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ⲣⲟⲥ: ⲱ̀ ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ⲡⲓⲗⲩⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ: ⲁϥϩⲓϣⲉⲛⲛⲟⲩϥⲓ ⲛ̀ⲛⲁⲥ ⲕⲁⲗⲱⲥ: ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓϫ̀ⲫⲟ ⲛ̀ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅:

ϣⲁ *sic* ms. ⲛⲛⲁⲥ *sic* ms.

Car en effet il est venu auprès d'elle, ô Gabriel le servant, il lui a donné la bonne nouvelle de l'engendrement de Jésus Christ.

ⲗⲁⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲓⲭ̀ⲣⲏⲥⲧⲓⲁ̀ⲛⲟⲥ: ⲉⲑⲃⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ϯⲡ̅ⲁ̅ⲣ̅: ⲉⲩⲧⲁⲥⲑⲟ ⲉ̀ⲡⲓⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ: ⲉⲑⲃⲉ ⲡ̀ϫⲓⲛⲙⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅:

<Les> peuples des chrétiens, à cause de la Vierge Marie, retournent au paradis, grâce à la naissance de Jésus Christ.

ⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ⲡ̀ⲥⲱϯ ⲛ̀ⲁⲇⲁⲙ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ: ⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ⲡ̀ⲧⲁϫⲣⲟ ⲛ̀ⲛⲓⲡⲓⲥⲧⲟⲥ: ⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ⲑ̀ⲙⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲙⲁ ⲛⲫⲱⲧ: ⲙⲁⲣⲓⲁ ϯⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲟⲥ:

Marie, rédemption de notre père Adam, Marie force des croyants, Marie, mère du refuge, Marie la Théotokos.

ⲛⲓⲡ̀ⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲁⲩⲥⲁϫⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ: ϫⲉ ⲛ̀ⲑⲟ ⲡⲉ ϯϭⲏⲡⲓ ⲉ̀ⲧⲁⲥⲓⲟⲩ: ⲁⲫⲓⲱⲧ ⲉⲣⲉ ⲧⲉⲭⲛⲓⲧⲏⲥ ⲉ̀ⲣⲟ: ⲁ̀ⲡⲓⲡ̀ⲛ̅ⲁ̅ ⲉ̅ⲑ̅ ⲓ̀ ⲉ̀ϫⲱ:

Les prophètes ont tous dit que tu es la nuée légère (cf. Is 19,1). Le Père t'a modelé, l'Esprit Saint est venu sur toi.

ϫⲁⲡⲓⲛⲁ ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ⲁϥⲥⲁϫⲓ: ⲛⲉⲙ ϯϣⲉⲗⲉⲧ ⲉ̀ⲑⲙⲉϩ ⲛ̀ⲥⲟⲫⲓⲁ̀: ⲟⲩϫⲟⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫⲏ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ: ⲉⲑⲛⲁⲉⲣ ϧⲏⲓⲃⲓ ⲉⲣⲟ ⲙⲁⲣⲓⲁ̀:

Soudain, Gabriel a parlé avec l'épouse remplie de sagesse, "une puissance d'en haut te couvrira, Marie, de son ombre" (Lc 1,35).

ⲟⲩⲟϩ ⲧⲉⲣⲉⲙⲓⲥⲓ ⲙ̀ⲫⲏ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ: ⲛ̀ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲡ̀ⲥⲱ̅ⲣ̅ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ: ⲁⲥⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲑⲏ ⲉ̅ⲑ̅: ⲓⲥ ϩⲏⲡⲡⲉ ⲁ̀ⲛⲟⲕ ϯⲃⲱⲕⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡ̀ⲟ̅ⲥ̅:

ⲧⲉⲣⲉⲙⲓⲥⲓ *sic* ms.

Et tu enfanteras le Saint; c'est lui le Sauveur du monde. Elle lui parla, la Sainte: "Voici, je suis la servante du Seigneur" (Lc 1,38).

ⲡⲓϫⲓⲛⲙⲓⲥⲓ ⲙ̀ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲕⲟⲛ: ⲛⲉⲙ ⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ϯⲡ̅ⲁ̅ⲣ̅: ⲛ̀ⲑⲟ ⲡⲉ ⲡⲓⲕⲩⲙⲓⲗⲗⲓⲟⲛ: ⲛ̀ⲁⲧⲁϭⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅

La naissance virginal de la Vierge Marie — c'est toi le vase (?) sans tâche du Christ.

ⲢⲀϢⲒ Ⲱ̀ ⲠⲒⲠⲀⲢⲀⲆⲒⲤⲞⲤ: Ⲛ̀ⲖⲞⲄⲒⲔⲞⲚ ⲚⲈⲘ ⲠⲒⲐ̀ⲢⲞⲚⲞⲤ: ⲚⲈⲘ ϮϢⲈⲖⲈⲦ Ⲛ̀ⲀⲦⲄⲀⲘⲞⲤ: Ⲛ̀ⲦⲈ ⲠⲈⲚⲤⲰ̅Ⲣ̅ Ⲛ̀ⲀⲒⲆⲒⲞⲤ:

Réjouis-toi, ô paradis spirituel, avec le trône et l'épouse non épousée de notre Sauveur éternel.

ⲤⲘⲞⲨ Ⲉ̀Ⲡⲟ̅ⲥ̅ ϦⲈⲚ ⲞⲨϨⲰⲤ Ⲙ̀ⲂⲈⲢⲒ: ϪⲈ ⲞⲨⲰ̀ⲞⲨ ϦⲈⲚ ⲚⲎ ⲈⲦϬⲞⲤⲒ Ⲙ̀ⲪϮ ⲚⲈⲘ ⲞⲨϨⲒⲢⲎⲚⲎ ϨⲒϪⲈⲚ ⲠⲒⲔⲀϨⲒ ⲚⲈⲘ ⲞⲨϮⲘⲀϮ ϦⲈⲚ ⲚⲒⲢⲰⲘⲒ:

Bénissez le Seigneur par un chant nouveau: "Gloire à Dieu dans les hauteurs et paix sur la terre et joie parmi les hommes" (Lc 2,14).

ⲦⲈϬⲞⲤ ⲠⲀⲢⲀ ⲚⲎ ⲈⲐ̅ ⲦⲎⲢⲞⲨ: ϪⲈ ϮⲄⲈⲖⲒⲖⲈⲀ̀ Ⲛ̀ⲦⲈ ⲚⲒⲈⲐⲚⲞⲤ: ⲞⲨⲞϨ ⲞⲨⲚⲒϢϮ Ⲛ̀ⲞⲨⲰⲒⲚⲒ: ⲀϤϢⲀⲒ ⲚⲰⲞⲨ: ⲈⲐⲂⲈ ⲘⲀⲢⲒⲀ̀ ϮⲠⲁ̅ⲣ̅:

ⲦⲈϬⲞⲤ *sic* ms.

Tu es plus haute que tous les saints, Galilée des nations, et une grande lumière leur est apparue (cf. Mt 4,15.16) à cause de la Vierge Marie.

Ⲩ̅Ⲥ̅ Ⲑ̅Ⲥ̅ ⲪⲀ ⲠⲒⲀⲘⲀϨⲒ ⲀϤϬⲒ ⲤⲀⲢⲜ ⲠⲞⲨⲢⲞ Ⲛ̀ⲚⲒⲈ̀ⲰⲚ: ⲀⲘⲰⲒⲚⲒ Ⲁ̀ⲚⲀⲨ ⲈⲢ ϢⲪⲎⲢⲒ: ϨⲒϪⲈⲚ ⲠⲀⲒⲘⲨⲤⲦⲎⲢⲒⲞⲚ: ⲪϮ ⲠⲈⲚⲚⲎⲂ ⲪⲎ ⲈⲦϢⲦⲀϨⲞϤ ⲠⲒⲈ̀ⲐⲚⲀⲨ Ⲉ̀ⲢⲞϤ ⲤⲈⲚⲀⲨ Ⲉ̀ⲢⲞϤ: ⲈⲢⲈϮ Ⲉ̀ⲢⲰϮ Ⲉ̀ϦⲞⲨⲚ Ⲉ̀ⲢⲞϤ: ⲘⲀⲢⲈⲚϨⲰⲤ Ⲉ̀ⲢⲞϤ ϨⲰⲤ ⲐⲈⲞⲤ:

ⲠⲒⲈⲐⲚⲀⲨ *sic* ms.

Le Fils de Dieu, celui qui a la puissance, a pris chair, le roi des siècles. Venez, voyez, émerveillez-vous de ce mystère. Dieu notre Maître, lui l'insaisissable, l'invisible, on le voit. Tu l'allaites. Chantons-le comme Dieu.

ⲬⲞⲨⲀⲂ Ⲱ̀ ⲠⲒⲖⲞⲄⲞⲤ Ⲛ̀ⲦⲈ ⲪⲒⲰⲦ: Ⲛ̀ⲐⲞϤ ⲠⲈ ϢⲀ Ⲉ̀ⲚⲈϨ ϦⲈⲚ ⲞⲨϨⲨⲠⲞⲤⲦⲀⲤⲒⲤ Ⲛ̀ⲞⲨⲰⲦ: ⲦⲈⲚⲞⲨⲰϢⲦ Ⲙ̀ⲘⲞϤ ϢⲀ ⲚⲒⲈ̀ⲚⲈϨ:

Tu es saint, ô Logos du Père. Pour l'éternité il est en une seule hypostase, nous l'adorons pour les siècles.

ⲮⲰⲦⲎⲢ Ⲙ̀ⲠⲔⲞⲤⲘⲞⲤ ⲚⲀⲒ ⲚⲰⲞⲨ: Ⲱ̀ Ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲠⲒⲘⲞⲚⲞⲄⲈⲚⲎⲤ: ⲞⲨⲞϨ ⲚⲀϨⲘⲞⲨ ⲈⲐⲂⲈ ϮⲞⲨⲢⲰ: ϦⲈⲚ <Ⲛ>ⲞⲨϨⲞϪϨⲈϪ: ⲚⲈⲘ ⲚⲞⲨⲈ̀ⲐⲖⲨⲮⲒⲤ:

Ô Sauveur du monde, prends pitié d'eux, ô Christ monogène, et sauve-les dans leurs souffrances et leurs tourments, à cause de la Reine.

Ⲱ̀ ⲪⲎ ⲈⲦⲀϤϬⲒ ⲤⲀⲢⲜ ϦⲈⲚ ϮⲠⲁ̅ⲣ̅: Ⲁ̀ⲢⲒ ⲠⲀⲘⲈⲨⲒ̀ Ⲙ̀ⲠⲈⲔⲂⲰⲔ ⲚⲒⲔⲞⲨⲆⲒⲘⲞⲤ: ϦⲈⲚ ⲦⲈⲔⲘⲈⲦⲞⲨⲢⲞ ϦⲈⲚ ⲠⲒⲠⲀⲢⲀⲆⲒⲤⲞⲤ: ⲚⲈⲘ ⲠⲤⲈⲠⲒ Ⲛ̀ⲚⲒⲬ̀ⲢⲒⲤⲦⲒⲀ̀ⲚⲞⲤ·

Ô celui qui a pris chair de la Vierge, souviens-toi dans ton royaume, dans ton paradis, de moi ton serviteur Nicodème, avec les autres chrétiens.

2. Sarkis, auteur de psalies copto-grecques[12]

a) *Vie*

Un autre auteur de psalies qui mérite d'être étudié, à côté de Nicodème, c'est Sarkis, dont deux oeuvres apparaissent dans la psalmodie copte.

La première est une psalie alphabétique gréco-copte en l'honneur des Trois Saints Enfants, composée de vingt-quatre quatrains; Sarkis se nomme dans le dernier quatrain:

> ⲱ̇ⲥⲁⲩⲧⲱⲥ ⲡⲉⲕⲃⲱⲕ ⲡⲓⲡ̄ⲧⲱⲭⲟⲥ: ⲥⲁⲣⲕⲓⲥ ⲁ̇ⲣⲓⲧϥ ⲉϥⲟⲓ ⲛ̇ⲉ̇ⲛⲟⲭⲟⲥ: ⲉ̇ⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲁⲓ ϩⲱⲥ ⲙⲉⲧⲟⲭⲟⲥ: ϩⲱⲥ ⲉ̇ⲣⲟϥ ⲁ̇ⲣⲓ ϩⲟⲩⲟ̇ ϭⲁⲥϥ·
>
> «De même, ton serviteur, le pauvre Sarkis, rends-le assujeti à dire avec eux, comme participant: louez-le, exaltez-le grandement.»[13]

La seconde est constituée par les neuf "paraphrases" gréco-coptes, *al-tafāsīr al-rūmī*, du mois de Kihak, composées chacune de six quatrains et un refrain, soit un total de 63 quatrains[14]. La première paraphrase contient en acrostiche le nom de l'auteur et les paraphrases suivantes commencent par une ou deux lettres de son nom[15].

On ne sait rien de ce Sarkis, mais de proche en proche, on pourra dire à quelle époque il a dû vivre. Claude Labib, l'éditeur de la psalmodie du mois de Kihak, donne parfois des notices sur les auteurs. Au sujet d'une psalie arabe faite sur la psalie des Trois Saints Enfants, il mentionne: "L'auteur, c'est l'higoumène Ǧirǧis al-Šanrāwī, du canton de Šanrā, dans le district de Maghāgha, de l'éparchie de Banī Suwīf. Il était contemporain du mu'allim Ibrāhīm al-Ǧūharī et Anba Butros, le 109e patriarche, soit il y a près de 120 ans"[16].

---

[12] Le Professeur R.-G. Coquin a eu l'obligeance de revoir ce texte et de me suggérer maintes corrections: qu'il en soit vivement remercié.

[13] Cf. Labib, *op. cit.* n. 3, 505. Cette psalie se trouve également après la troisième Ode dans la Psalmodie annuelle; traduction italienne dans Marco Brogi, *La Santa Salmodia Annuale della Chiesa Copta* (SOC.Ae), Le Caire 1962, 17-19.

[14] Il ne faut pas confondre ce genre de "paraphrase", ⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲓⲁ en gréco-copte, ⲃⲱⲗ en égypto-copte et تفسير en arabe, avec les "Hermeniai" que nous connaissons par les manuscrits saïdiques, cf. Hans Quecke, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* (PIOL 3), Louvain 1970, à l'index, et Ugo Zanetti, "Bohairic Liturgical Manuscripts", *OCP* 61 (1995) 90, n. 88.

[15] Cf. Yassa Abdel Masih, "Remarks on the Psalies of the Coptic Church", *Bulletin de l'Institut des Études Coptes* 1 (1958) 89-91. Voici les références dans l'édition de Labib, *op. cit.* n. 3: n° 1 p. 33-35 (acrostiche ⲥⲁⲣⲕⲓⲥ); n° 2 p. 49-51 (ⲁ); n° 3 p. 63-70 (ⲣ); n° 4 p. 77-78 (ⲕ); n° 5 p. 90-91 (ⲓ); n° 6 p. 104-106 (ⲥ); n° 7 p. 118-119 (ⲁⲣ); n° 8 p. 132-133 (ⲕ); n° 9 p. 145-147 (ⲓⲥ). Nous citerons plus loin d'autres ouvrages liturgiques où l'on retrouve ces paraphrases.

[16] Cf. Labib, *op. cit.* n. 3, 506.

Cela nous permet de déduire que vers 1790, la psalie de Sarkis était entrée dans la psalmodie de Kihak, comme les *Hôs*, et elle a eu une psalie à part comme le reste de la psalmodie.

Le manuscrit de la Bibliothèque Patriarcale daté de 1444, contenant l'*Ordre de l'Église* et publié par le R. P. Ṣamū'īl al-Suryānī mentionne les paraphrases grecques pour le rituel du mois de Kihak[17] et ajoute qu'elles ont été compilées par le *mu'allim* Sarkis[18].

Nous retrouvons les paraphrases dans le ms. Copt. 38 du Vatican, qui remonte au XIVe siècle[19]. Par contre, Abū 'l-Barakāt ne connaît que les ἑρμηνεῖαι du livre de *Kafus* des gens du Saïd[20].

Sarkis a composé ses quatrains en adoptant la structure des versets arabes, pour le rythme et la rime, par exemple:

ⲤⲨⲚⲀⲞⲜⲀⲤⲐⲰⲘⲈⲚ ⲎⲘⲈⲢⲀⲚ: ⲈⲐⲂⲎϮ Ⲱ̀ ϮⲠⲢⲞⲤⲦⲀⲤⲒⲀ̀:
ⲀⲚϢⲀⲚⲈⲢ ⲪⲘⲈⲨⲒ ⲘⲠⲈⲢⲀⲚ: ⲨⲘⲚⲞⲨⲘⲈⲚ ⲤⲈ ⲀⲆⲒⲜⲞⲤⲦⲀⲤⲒⲀ̀:[21]

Nous pouvons également relever un certain arabisme dans un quatrain de la psalie des Trois Enfants:

ⲬⲰⲖⲈⲘ ϦⲈⲚ ⲞⲨⲚⲒϢϮ ⲚϢⲢⲰⲒⲤ: Ⲱ ⲚⲎ ⲈⲦⲈⲢ ⲤⲈⲂⲈⲤⲐⲈ ⲘⲠⲞ̅Ⲥ̅:
ⲚⲈⲘ ⲚⲒⲪⲨⲤⲒⲤ ⲦⲎⲢⲞⲨ ⲈⲦⲀϤⲀⲒⲤ: ϨⲰⲤ·

«Hâtez-vous avec un grand éveil, ô ceux qui vénèrent le Seigneur,
avec toutes les natures qu'il a faites. Louez[22].»

Pour le pluriel, l'arabe met ici le pronom complément au féminin singulier; en copte, il aurait fallu dire ⲚⲈⲘ ⲚⲒⲪⲨⲤⲒⲤ ⲦⲎⲢⲞⲨ ⲈⲦⲀϤⲀⲒⲦⲞⲨ, puisque cette langue exige l'accord en genre et en nombre.

Parfois, les traducteurs arabes ne comprennent pas le vocabulaire de Sarkis. L'expression ⲪⲀ ⲠⲒⲢⲀⲚ ⲈⲦϬⲈϨ est ainsi rendue en arabe par "Celui qui a le nom élevé", alors que Sarkis faisait allusion au nom du Christ-Messie, en traduisant le sens par le copte "oint"[23].

---

[17] Ṣamū'īl al-Suryānī, *Tartīb al bī'a*, Le Caire 1984, vol. II, p. 306.

[18] Le terme *mu'allim* désigne dans le vocabulaire arabe chrétien d'Égypte soit un dignitaire laïc, soit le chantre d'une église; le deuxième sens est plus probable pour Sarkis.

[19] Cf. De Lacy O'Leary, *The Coptic Theotokia*, Londres 1923, 58; voir aussi A. Hebbelynck et A. van Lantschoot, *Codices coptici Vaticani, Barberiani, Borgiani, Rossiani. 1. Codices coptici Vaticana*, Bibliothèque Vaticane, 1937, 184, n° 24.

[20] Cf. Louis Villecourt, "Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église Copte", *Muséon* 37 (1924) 230.

[21] Labib, *op. cit.* n. 3, 33.

[22] Id. 505.

[23] Id. 64; O'Leary, *op. cit.* n. 18, 59. Par la suite, Crum s'est laissé égarer, cf. *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, 839b.

Voici une autre influence de l'arabe dans l'oeuvre de Sarkis:

ϧⲉⲛ ⲕⲉⲛϥ ⲙ̀ⲡⲉϥⲓⲱⲧ ⲫⲁ ⲡⲓⲱ̀ⲟⲩ: ⲙⲁⲣⲉⲛϩⲱⲥ ⲉ̀ⲣⲟϥ ϩⲱⲥ ⲑⲉⲟⲥ:

«Dans le sein de son Père, gloire à lui, louons-le comme Dieu.[24]»

On aura reconnu la formule "subḥāna" qui suit le nom de Dieu dans les textes arabes[25]. L'arabe semble même avoir influencé le texte grec, comme par exemple le choix de la préposition ⲉⲝ pour le comparatif,[26] au lieu de ⲏ ou du génitif en grec: c'est la traduction de من arabe.

Il semble que Sarkis ait appris le grec en côtoyant des hellénophones ou bien dans une scala. Il invente parfois des mots par amalgame tels que ⲑⲁⲩⲙⲁ ⲝⲉⲛⲟⲛ[27] qu'il utilise au lieu de ⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲝⲟⲛ.

Quant à son anthroponyme, on notera que les Coptes connaissaient ce nom sous la forme grecque ⲥⲉⲣⲅⲓⲟⲥ; il a été arabisé en Syrie sous la forme «Sarkis». C'est probablement à travers les échanges avec Jérusalem que les Coptes l'ont adopté en arabe. Ainsi, le manuscrit Copte 46 du Vatican nous révèle que la patriarche Gabriel V a copié en 1411 le rituel selon l'exemplaire d'un certain Jérémie, fils de l'higoumène, "ministre de la vénérable <église> de la Résurrection, pour son fils, le fils chéri, le diacre honoré Sarkis"[28]. Le ms. arabe 76 de la Bibliothèque Nationale à Paris, écrit en 1337, nous présente un certain "Sarkīs ibn Ğirğis, fils du prêtre Sarkīs, curé de l'église Saint-Georges au Caire", parmi ceux à qui le livre a appartenu[29]. Le ms. 49, I Graf du Musée Copte au Caire, daté de 1422, indique que Sarkis, auteur de paraphrases arabes, était prêtre et *mu'allim*[30].

Abū al-Makārim[31], de son côté, précise qu'à Jérusalem, les Arméniens avaient un monastère consacré au martyr Sarkis et qu'il s'y trouvait un groupe d'ermites[32].

---

[24] Labib, *op. cit.* n. 3, 91.

[25] La phrase copte est ambiguë, on ne sait pas si l'exclamation se rapporte au Fils ou au Père; il faut la comprendre comme se rapportant au Fils.

[26] Labib, *op. cit.* n. 3, 132.

[27] Id. 34.

[28] Cf. Alfonso 'Abdallah, *L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° Patriarca Copto (1409-1427)* (SOC.Ae), Le Caire, 1962, 290 (texte) et 440 (traduction).

[29] Gérard Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes. Première partie. Manuscrits chrétiens*, I, Paris 1972, 58-59.

[30] Cf. Georg Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* (StT 63), Cité du Vatican 1934, 20-21 et GCAL II, 457. Voir aussi GCAL I, 650,4.*c*.

[31] Sur cet auteur, cf. Ugo Zanetti, "Abū l-Makarim et Abū Ṣāliḥ", *BSAC* 34 (1995) 85-138

De tout ce que nous avons vu, nous pouvons déterminer d'abord que Sarkis a vécu avant 1422, date d'un manuscrit où il est fait mention de lui. D'autre part, nous pouvons avancer, à titre d'hypothèse, que la forme "Sarkis" est à mettre en relation avec Jérusalem. Cette ville cosmopolite est par ailleurs un milieu idéal pour les échanges culturels et linguistiques. Un Copte de Jérusalem aurait pu recevoir le nom de Sarkis et apprendre la langue grecque.

Il faut noter que les Coptes ont été interdits de séjour et n'ont pas eu le droit de visiter Jérusalem sous les règnes des Croisés, entre 1099 et 1187; Saladin leur permit à nouveau de s'y rendre en pélerinage. Le XIIe siècle ne paraît donc pas convenir à l'époque de Sarkis. Puisque Abū 'l-Barakāt, mort en 1324, ignore la psalie des Trois Saints Enfants et les paraphrases de Sarkis, nous sommes en droit de penser que cet auteur lui était soit contemporain, soit plus tardif.

De plus, la première consécration d'un métropolite copte pour Jérusalem a eu lieu sous Cyrille III (1216-1243)[33]. Il aura certainement fallu du temps pour que cette nouvelle situation soit bien établie, ce qui est chose faite avec le rituel de 1411.

C'est donc vers les années 1300-1400 que Sarkis a vécu. À Jérusalem ? Si c'était le cas, on comprendrait aussi pourquoi Abū 'l-Barakāt n'aurait pu intégrer les oeuvres de Sarkis dans son encyclopédie liturgique. Il semble aussi possible de reconnaître un écho de ces temps troublés[34] dans deux quatrains de la troisième paraphrase:

ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩϫⲟⲙ ⲛ̇ⲧⲉ ⲫⲏ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ: ⲉⲑⲛⲁⲉⲣ ϧⲏⲓⲃⲓ ⲉ̇ⲣⲟ ⲙⲁⲣⲓⲁ̇: ⲱ̇ ⲗⲩⲧⲣⲱⲥⲓⲥ ⲛ̇ⲧⲉ ⲛⲏ ⲉⲧϧⲟⲥⲓ: ⲟⲓ ⲉⲛ ⲫⲩⲗⲁⲕⲏ ⲟⲓ ⲉⲛ ⲝⲟⲣⲓⲁ̇:

ϫⲉ ⲁ̇ⲣⲉϫ̇ⲡⲟ ⲙ̇ⲡⲓⲁ̇ⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ: ⲩ̅ⲥ̅ ⲑ̅ⲥ̅ ⲫⲁ ⲡⲓⲣⲁⲛ ⲉⲧϭⲉϩ: ⲉ̇ⲧⲁϥⲛⲁϩⲙⲉⲛ ⲉⲕ ⲧⲱⲛ ⲇⲉⲓⲛⲟⲥ: ⲫⲱϥ ⲡⲉ ⲡⲓⲱ̇ⲟⲩ ϣⲁ ⲛⲓⲉ̇ⲛⲉϩ:

"Et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre, Marie, ô rédemption de ceux qui souffrent, les uns en prison, les autres en exil.
Car tu as enfanté le Véridique, le Fils de Dieu, lui qui a le nom de Oint nous a sauvés des dangers. À lui la gloire éternellement."[35]

---

[32] Cf. Abū al-Makārim, *Tārīḫ al-kanā'is wal-'adyara*, ed. Ṣamū'īl al-Suryānī, vol. 3, 1984, fol. 137a.

[33] Cf. A. Khater, O.H.E. Burmester, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* (PSAC.T 14), Vol. IV, Part II, Le Caire 1974, fol. 324r, p. 77 (texte) et 159 (traduction).

[34] Voir à ce sujet l'introduction dans *History of the Patriarchs etc.*, *op. cit.* n. précédente, vol. III, 3 (PSAC.T 13), Le Caire 1970, v-vi.

[35] Labib, *op. cit.* n. 3, 64-65.

Notre conclusion est appuyée par les manuscrits scétiotes où l'on ne trouve pas les oeuvres de Sarkis dans ceux qui sont antérieurs au XIVe siècle[36].

b) *Les oeuvres*

Nous disposons de quatre éditions pour étudier les paraphrases de Sarkis[37]:

1. La Psalmodie de Kihak publiée par Tuki en 1764 à Rome[38];
2. La Psalmodie Annuelle publiée par Minā al-Baramūsī en 1908 à Alexandrie[39];
3. La Psalmodie de Kihak publiée par Claude Labib en 1912 au Caire[40];
4. L'édition des Théotokies par De Lacy O'Leary en 1923 à Londres[41].

Une comparaison entre les diverses éditions s'impose pour mieux cerner le sujet. On observe ainsi des divergences, dues en partie aux manuscrits utilisés, ce qui rend parfois difficile la tâche de discerner la pensée de Sarkis. Le même quatrain se lit dans Labib, p. 105:

ⲁ̀ⲣⲓ ϩⲱⲃ ⲙⲉⲛ ⲛ̀ⲟⲩⲕⲁⲡⲥⲁⲕⲏⲥ: ⲉ̀ⲡⲓⲙⲁⲛⲛⲁ ⲧⲩⲡⲟⲛ ⲧⲁ ⲉ̀ⲡⲓⲅⲉⲓⲁ̀: ⲭⲁⲧⲟⲩ ⲁⲩⲧⲟⲩⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲡ̀ⲗⲁⲕⲏⲥ: ϧⲉⲛ ⲑ̀ⲙⲏϯ ⲛ̀ϯⲥⲕⲏⲛⲟⲛⲏⲅⲓⲁ̀:

dans Tuki, p. 251-252:

ⲁ̀ⲣⲓ ϩⲱⲃ ⲙⲉⲛ ⲛ̀ⲟⲩⲕⲩⲯⲉⲗⲏⲛ ⲉⲧⲉ ⲥⲧⲁⲙⲛⲟⲛ ⲉ̀ⲡⲓⲙⲁⲛⲛⲁ: ⲧⲩⲡⲟⲛ ⲉ̀ⲧⲁ ⲉ̀ⲡⲓⲅⲉⲓⲁ̀: ⲕⲁⲓ ⲧⲓⲑⲉⲧⲱ ⲧⲟⲩⲥ ⲁⲩⲧⲟⲩⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲡ

---

[36] Pour Amba Bishoi, les n° "Psalmodie" 1, 25, 26 et 73 de Burmester, *op. cit.* n. 8 (en tenant compte de Lothar Störk, *Koptische Handschriften 3. Die Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. Teil 3: Addenda und Corrigenda zu Teil 1* (VOHD XXI,3), Stuttgart 1996), contiennent les oeuvres de Sarkis; les n° 25 et 73 seraient du XIV-XVe siècle pour Saint-Macaire, cf. Störk, *op. cit.* ib., les n° "Hymnologie" 73, 11, 113, 117, 122 et 123 contiennent une des oeuvres de Sarkis, le n° 123 remontant au XIV-XVe siècle; on notera l'absence de ces oeuvres dans les n° 6 (XIII-XIVe), 7 (XIVe), 14 (XIVe), 63 (XVIII-XIXe), 82 (1511), 86 (XVI-XVIIe) et 101 (XVI-XVIIe). Crum, *op. cit.* ib., note pour Manchester deux manuscrits du XVIIIe siècle, n° 432 (daté de 1751) fol. 52a et 433, fol. 177b, avec des oeuvres de Sarkis.

[37] Nous nous contentons ici de l'étude des paraphrases, la psalie des Trois Saints Enfants fera l'objet d'une autre étude.

[38] Raphaël Tuki, [*Le Livre des théotokies etc.*, le titre est en copte et en arabe], Rome 1764 [Malak 19].

[39] Minā al-Baramūsī, [*Le Livre de la sainte Psalmodie annuelle*, le titre est en copte et en arabe], Le Caire 1908 [Malak 18]. Sur les différentes éditions de la Psalmodie annuelle, cf. aussi Marco Brogi, *op. cit.* n. 13, x-xvi.

[40] *Op. cit.* n. 3.

[41] *Op. cit.* n. 18.

ⲗ̀ⲁⲕⲉⲥ: ϧⲉⲛ ⲑ̀ⲙⲏϯ ⲛ̀ϯⲥⲕⲏⲛⲟⲡⲓⲅⲉⲓⲁ̀:

dans O'Leary, p. 59-60:

ⲁ̀ⲣⲓ ϩⲱⲃ ⲙⲉⲛ ⲛ̀ⲟⲩⲕⲉⲯⲁⲕⲓⲥ: ⲉ̀ⲡⲓⲙⲁⲛⲛⲁ ⲧⲏⲛ ⲟⲛⲧⲁ ⲉ̀ⲡⲓⲅⲉⲓⲁ̀: ⲕⲉ ⲧⲟⲩ ⲁⲧⲧⲟⲩⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲡⲗⲁⲕⲓⲥ: ϧⲉⲛ ⲑ̀ⲙⲏϯ ⲛ̀ϯⲥⲕⲩⲛⲟⲡⲩⲅⲓⲁ̀:

dans Minā, p. 504:

ⲁ̀ⲣⲓ ϩⲱⲃ ⲙⲉⲛ ⲛ̀ⲟⲩⲕⲉⲡⲥⲁⲕⲏⲥ: ⲉ̀ⲡⲓⲙⲁⲛⲛⲁ ⲧⲩⲡⲟⲛ ⲧⲁ ⲉ̀ⲡⲓⲅⲉⲓⲁ̀: ⲕⲁⲓ ⲧⲟⲩ ⲁⲩⲧⲟⲩⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲡⲗⲁⲕⲕⲏⲥ: ϧⲉⲛ ⲑ̀ⲙⲏϯ ⲛ̀ϯⲥⲕⲏⲛⲟⲡⲏⲅⲓⲁ̀:

La version arabe, quant à elle, diverge peu: واعمل قسطاً للمن مثـــــالا للارضيين. وضعهامع الالواح في وسط المظال (texte de Labib; Tuki a للارضيات pour للارضيين et المظلة pour المظال).

On voit par cet exemple que le mélange de grec et de copte a posé des problèmes à la tradition manuscrite. Le mot ⲕⲩⲯⲉⲗⲏ est totalement déformé, quant au ⲥⲧⲁⲙⲛⲟⲛ de Tuki, il doit être une glose marginale insérée dans le texte, puisque ce mot est donné par Labib en note comme le synonyme grec de son ⲕⲁⲡⲥⲁⲕⲏⲥ, qu'il dit avoir été employé par les *mu'allimūn* coptes au XIXe siècle.

Comme on le voit aussi dans le ⲧⲓⲑⲉⲧⲱ ⲧⲟⲩⲥ ⲁⲩⲧⲟⲩⲥ de Tuki, cet éditeur a dû chercher à améliorer ou corriger le texte dont il disposait. Mais il l'aura mal fait, ou bien ses corrections iront à l'encontre de la versification. Un exemple à la p. 239:

ⲕⲁⲓ ⲇⲓ ⲁⲩⲧⲟⲩ ⲁ̀ⲛⲟⲛ ⲩ̀ⲙⲛⲟⲙⲉⲛ: ⲉⲛ ⲥ̀ⲧⲓⲭⲉⲣⲁ ⲕⲁⲓ ⲁⲛⲧⲓⲫⲱⲛⲓⲁ̀:
ⲕⲁⲓ ⲇⲓⲁ̀ ⲥⲟⲩ ⲉ̀ⲡⲁⲓⲛⲱⲙⲉⲛ: ⲉⲓⲡⲱⲙⲉⲛ ⲇⲉ ⲉ̀ⲡⲓⲫⲁⲛⲟⲛ.

Labib p. 34, Minā p. 486 et O'Leary p. 58 ont tous la rime ⲁⲛⲧⲓⲫⲱⲛⲟⲛ. Parfois, c'est Labib qui corrige en ajoutant un mot, par exemple <ⲁϥ̀ⲓ> ⲉ̀ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ p. 106 (à comparer à Tuki p. 252, Minā p. 505, O'Leary p. 60).

Pour évaluer équitablement l'art de Sarkis et sa façon d'utiliser le grec, il faudrait d'abord disposer d'une édition critique de ses hymnes. Un travail préparatoire consiste à établir la liste des mots d'origine grecque qui se trouvent dans les paraphrases. C'est ce que nous proposons en terminant cette étude.

c) *Les termes grecs de Sarkis*

Les références renvoient à l'édition de C. Labib. (...) = mot dans une phrase grecque, [...] = mot dans une phrase copte. Parfois la distinction est difficile à faire, notamment quand la phrase commence en copte et se termine en grec ou le contraire.

Les mots sont classés par ordre alphabétique selon l'orthographe de l'édition de Labib. S'ils ne se trouvent pas dans les dictionnaires (Liddell-Scott, Bauer-Aland, Lampe), nous les avons fait précéder d'un astérisque. Ce dernier peut aussi indiquer un mot d'interprétation difficile. Le cas échéant, nous avons donné l'équivalent grec.

ⲁⲅⲁⲡⲏⲥⲉⲛ (146).

ⲁⲅⲓⲁⲥ (146).

ⲁⲅⲓⲱⲧⲉⲣⲁ (34).

*ⲁⲇⲓⲭⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲁ (34) — nom utilisé comme adverbe?

ⲁⲇⲟⲗⲟⲥ (64), Mina [493], Tukhi [244], O'Leary [58] ⲁⲧⲇⲟⲗⲟⲥ.

ⲁⲑⲗⲏⲥⲓⲥ [118].

ⲁⲓⲛ- v. ⲉⲛ-.

ⲁⲕⲧⲓⲍⲟⲙⲉⲛⲟⲥ (50), Mina (490), O'Leary (58) ⲁⲕⲧⲏⲍⲟⲙⲉⲛⲟⲥ.

ⲁⲗⲏⲑⲉⲥⲧⲉⲣⲁ (34) Tukhi 239, Mina (485), O'Leary (58) ⲁⲗⲓⲑⲉⲥⲧⲉⲣⲁ.

ⲁⲗⲏⲑⲓⲁ (91).

ⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ [65].

ⲁⲙⲁ v. ⲉⲣⲟⲩ.

ⲁⲙⲓⲁⲛⲧⲟⲥ [34]. Mina 485 rend ce mot par "procédé"!

ⲁⲙⲟⲗⲩⲛⲧⲟⲥ [105].

*ⲁⲙⲟⲗⲩⲥⲙⲁⲧⲟⲥ [132], Mina [511], O'Leary [60] ⲁⲙⲟⲗⲓⲥ ⲙⲁⲧⲟⲥ, Tukhi [256] ⲁⲙⲟⲗⲩⲛⲧⲟⲥ.

ⲁⲛⲁⲧⲟⲗⲏ (145), Tukhi (258) ⲁⲛⲁⲧⲟ-ⲗⲱⲛ.

ⲁⲛⲉⲙⲡⲟⲇⲓⲥⲧⲟⲥ (50).

ⲁⲛⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲧⲟⲥ [63], Mina [493] ⲁⲛⲉⲣⲙⲉⲛⲉⲩⲧⲟⲥ, O'Leary [58] ⲁⲛⲉⲣⲙⲉⲛⲉⲩⲧⲱⲥ, Tukhi [244] ⲁⲛ ⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲧⲟs.

*ⲁⲛⲉⲩ ⲥⲩⲛⲧⲓⲥⲙⲟⲥ (50), Mina (490) ⲁⲛⲉ ⲉⲩⲥⲩⲛⲧⲓⲥⲙⲟⲥ, Tukhi (242) ⲁⲛⲟⲩⲥⲩⲛⲇⲉⲥⲙⲱⲥ, O'Leary (58) ⲁⲛ ⲉⲩⲥⲩⲛⲧⲩⲥⲓⲙⲟⲥ: ἄνευ συν-δέσμου?

*ⲁⲛⲉⲩⲧⲟⲓⲭⲟⲥ (106), Mina (505) ⲁⲛⲉⲩⲇⲓⲭⲟⲥ, O'Leary (60) ⲁⲛⲉⲩⲧⲓⲭⲟⲥ, Tukhi (252) ⲁⲛⲉⲩⲧⲉⲓⲭⲟⲥ.

ⲁⲛⲑⲣⲟⲡⲓⲕⲟⲛ (105), Tukhi (252) ⲁⲛⲑⲣⲱⲡⲓⲕⲟⲛ.

ⲁⲛⲧⲓⲫⲱⲛⲟⲛ (34) Tukhi (239) ⲁⲛⲧⲓⲫⲱⲛⲓⲁ. La correction de Tukhi ne concorde pas avec la rime.

*ⲁⲛⲱⲅⲉⲟⲥ (49), Mina (489) ⲁⲛⲟⲅⲉⲟⲥ, Tukhi (242) ⲁⲛⲱⲅⲉⲱⲛ, O'Leary (58) ⲁⲡⲟⲅⲉⲟⲥ. Cf. ἀνάγαιον. Labib suggère ⲉⲝⲩⲯⲟⲩⲥ comme correction, ce qui convient mieux au contexte.

ⲁⲡⲟ (146).

ⲁⲡⲟⲣⲟⲥ [106].

ⲁⲣⲓⲥⲧⲓⲁ [118].

ⲁⲣⲣⲏⲕⲧⲟⲥ (105), Tukhi (252) ⲁⲣⲣⲏⲕⲧⲟⲩ.

ⲁⲣⲣⲏⲧⲟⲛ (118).

ⲁⲣⲝⲁⲧⲉ (118), Mina (507) O'Leary (60) ⲁⲣⲓⲝⲁⲧⲉ, Tukhi (253) ⲁⲣⲉⲝⲁⲧⲉ.

ⲁⲣⲭⲏ [34].

ⲁⲣⲭⲏⲁⲅⲅⲉⲗⲱⲛ [50], Mina [490] ⲁⲣⲭⲏⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲛ, Tukhi [242], O'Leary [58] ⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ.

ⲁⲣⲭⲱⲛ (77).

ⲁⲥⲙⲁ [147].

ⲁⲥⲡⲓⲗⲉ (33).

ⲁⲥⲱⲙⲉⲛ (118), cf. ᾄδω.

ⲁⲩⲧⲟⲩ (34). ⲁⲩⲧⲟⲩⲥ [105].

ⲁⲭⲱⲣⲓⲧⲟⲛ (118) Tukhi (254) ⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲛ/ⲁⲭⲱⲣⲓⲧⲟⲥ [132].

ⲁⲯⲏⲗⲁⲫⲏⲥⲓⲥ (118).

ⲃⲁⲥⲧ- v. ⲉⲃⲁⲥⲧ-.

ⲃⲓⲱⲧⲓⲕⲟⲛ (78).

ⲅⲁⲣ [78] / [132].

ⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ (50).

ⲅⲉⲛⲟⲥ [51] [78].

ⲅⲏ (77, 118). ⲅⲏⲥ (64).

*ⲅⲏⲓⲛⲟⲩ (91), Mina (501) O'Leary (59) ⲅⲏⲛⲟⲩ, Tukhi (249) ⲅⲏⲛⲏⲧⲱⲣⲟⲥ.

*ⲅⲓⲟⲛ [118], Mina [508] ⲉⲅⲩⲱⲛ, O'Leary [60] ⲉⲡⲱⲛ, Tukhi [254] ⲁⲅⲓⲟⲛ. Quel est le terme choisi par Sarkis?

ⲇⲁⲩⲓⲇⲓⲕⲟⲛ [78] O'Leary [59] ⲇ̄ⲁⲩⲓⲧⲓⲟⲛ.

ⲇⲉ (34).

ⲇⲉⲇⲟⲝⲁⲍⲱⲙⲉⲛⲟⲥ (50).

*ⲇⲉⲓⲛⲟⲥ (65), Mina (494) ⲇⲓⲛⲱⲥ, O'Leary (59) ⲑⲓ ⲛⲁⲥ, Tukhi (245) ⲕⲓⲛⲇⲩⲛⲟⲥ; la leçon de Tukhi est plausible.

ⲇⲉⲥⲡⲓⲛⲁ [147], cf. δέσποινα.

ⲇⲏⲙⲟⲥⲓⲁ [133].

ⲇⲓ, ⲇⲓⲁ (34, 34, 64).

ⲇⲓⲁⲙⲉⲛⲟⲛ (147), Tukhi (259) ⲇⲓⲁⲙⲉⲛⲱⲛ.

ⲇⲓⲕⲉⲟⲥ (91) ⲇⲓⲕⲉⲟⲩ (119).

ⲇⲓⲭⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲁⲛ (91) Tukhi (250) ⲇⲓⲭⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲁ.

ⲇⲟⲕⲓⲙⲟⲥ [90] Tukhi [247] ⲇⲟⲕⲓⲙⲉⲛⲟⲥ.

ⲇⲟⲝⲓⲥ [50], Tukhi [242] ⲇⲟⲝⲏⲥ/ ⲇⲟⲝⲁ(77).

*ⲇⲣⲩⲙⲟⲥ [90] Mina [500] ⲇⲣⲓⲙⲟⲥ. Pour ⲉⲣⲏⲙⲟⲥ ?

ⲇⲩⲛⲁⲧⲟⲥ [105].

ⲇⲩⲥⲓⲥ (145), Mina (514) ⲇⲩⲥⲏⲥ, O'Leary (60) ⲇⲩⲥⲓⲥ, Tukhi (258) ⲇⲩⲥⲙⲱⲛ.

ⲉⲃⲁⲥⲧⲁⲥ (118), Mina (508) ⲁⲃⲁⲥⲧⲁⲥ, O'Leary (60) ⲉⲃⲁⲥⲧⲁⲥ ⲁⲥ, Tukhi (254) ⲉⲃⲁⲥⲧⲁⲥⲁⲥ.

ⲉⲕ (49, 65, 77, 78, 105, 133).

ⲉⲕⲧⲉⲛⲱⲥ (50, 78).

ⲉⲗⲁⲭⲓⲥⲧⲟⲥ [78].

ⲉⲛ (34, 65, 118).

ⲉⲛⲉⲥⲓⲥ (145), Tukhi (258) ⲁⲓⲛⲉⲥⲓⲁⲥ.

ⲉⲛⲟⲩⲙⲉⲛ (147), Tukhi (259) ⲁⲓⲛⲟⲩⲙⲉⲛ.

ⲉⲝ (132). Sarkis emploie cette préposition comme un من arabe.

ⲉⲝⲁⲗⲉⲝⲁⲧⲟ (146), Mina (515) ⲉⲝⲉⲗⲁⲝⲁⲧⲟ, Tukhi (258) ⲉⲝⲉⲗⲉⲝⲁⲧⲟ, cf. ἐκλέγεσθαι.

ⲉⲝⲁⲡⲉⲥⲧⲓⲗⲉⲛ (49), O'Leary (58), Tukhi (242), Mina (489) ⲉⲝⲁⲡⲉⲥⲧⲓⲗⲁⲛ.

ⲉⲝⲟⲣⲓⲁ v. ⲝⲟⲣⲓⲁ.

ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ [77].

ⲉⲡⲉⲛⲟⲩⲙⲉⲛ (34). Tukhi (238) ⲉⲡⲁⲓⲛⲱⲙⲉⲛ, Mina (486) ⲁⲡⲉⲛⲱⲙⲉⲛ.

ⲉⲡⲉⲛⲟⲩⲥ [118], O'Leary [60] ⲛⲉ ⲡⲉⲛⲟ̄ⲥ̄, Tukhi [253] ⲉⲡⲁⲓⲛⲟⲩⲥ.

*ⲉⲡⲉⲣⲅⲁⲥⲧⲟ (132), Mina (511) ⲉⲡⲓⲣⲅⲁ ⲥⲁⲧⲟ, O'Leary (60) ⲁⲡⲓⲣⲅⲁⲥⲧⲟ, Tukhi (256) ⲉⲛⲏⲣⲅⲏⲥⲁ ⲧⲟ.

ⲉⲡⲓ (118).

ⲉⲡⲓⲅⲉⲓⲁ (105) Mina (504), O'Leary (59) ⲉⲡⲓⲅⲓⲁ.

ⲉⲡⲓⲕⲗⲏⲥⲓⲥ [77].

ⲉⲡⲓⲥⲕⲓⲁⲥⲉⲛ (146), Mina (515), O'Leary (60) ⲉⲡⲉⲥⲕⲓⲁⲥⲉⲛ, Tukhi (258) ⲉⲡⲥⲕⲓⲁⲥⲉⲛ.

ⲉⲡⲓⲥⲕⲉⲯⲁⲧⲟ (146), Mina (515) ⲉⲡⲉⲥⲕⲁⲯⲁⲧⲟ, Tukhi (258), O'Leary (60) ⲉⲡⲉⲥⲕⲉⲯⲁⲧⲟ.

ⲉⲡⲓⲥⲧⲓⲙⲏ [77].

ⲉⲡⲓⲫⲁⲛⲟⲛ (34).

*ⲉⲡⲓⲫⲟⲓⲧⲏⲥⲓⲥ [64], Mina (494) ⲉⲡⲓⲫⲓⲧⲏⲥⲓⲥ, O'Leary (59) ⲉⲡⲓⲫⲏⲧⲏⲓⲥ, Tukhi (245) ⲉⲣⲅⲁⲧⲁ.

ⲉⲣⲟⲩ ⲥⲩⲛⲁⲙⲁ (77) Mina (497); Tukhi (247) ⲉⲣⲟⲩⲥⲓⲛ ⲁⲙⲁ, O'Leary (59) ⲉⲣⲟⲩⲥⲓ ⲛⲁⲙⲁ, ἐροῦσιν ἅμα.

ⲉⲥⲡⲉⲣⲁ (119).

ⲉⲧⲁⲍⲟⲛ (119), Tukhi (254), Mina (508) ⲉⲧⲁⲝⲟⲛ, O'Leary (60) ⲉⲧⲁⲝⲉⲛ; cf. Ps 7,10.

ⲉⲧⲓ (50).

ⲉⲩⲇⲟⲕⲓⲥⲉⲛ (49).

ⲉⲩⲕⲗⲉⲟⲥ (34).

ⲉⲩ ⲗⲁⲗⲟⲥ [64] Mina [493], Tukhi [244] ⲉⲩⲗⲁⲗⲱⲥ, O'Leary [58] ⲗⲁⲗⲟⲥ.

ⲉⲩⲫⲏⲙⲓⲥⲱⲙⲉⲛ (64).

*ⲉⲩⲫⲩⲓⲥⲱⲙⲉⲛ (64), Mina (493), O'Leary (58) ⲉⲫⲏⲥⲱⲙⲉⲛ, Tukhi (244) ⲉⲩⲫⲏⲙⲓⲍⲱⲙⲉⲛ. Il est difficile de savoir le terme exact voulu par Sarkis.

ⲉⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧⲓⲁ (118).

ⲉⲭⲱⲣⲉⲥⲁⲥ (118), Tukhi (254) ⲉⲭⲱⲣⲏⲥⲁⲥ.

ⲍⲱⲏⲥ (64).

ⲏ (34, 63, 77, 105, 146).

ⲏⲑⲉⲗⲓⲥⲉⲛ (50), Tukhi (242) ⲛ̄ⲑⲉⲗⲏⲥⲉⲛ, O'Leary (58) ⲓⲧⲉⲗⲓⲥⲉⲛ.

ⲏⲗⲓⲟⲩ (145), Mina (514) ⲏⲗⲓⲟⲥ, O'Leary (60) ⲉⲗⲓⲟⲥ.

ⲏⲙⲉⲣⲁⲛ (33). On notera l'accusatif pour la rime.

*ⲑⲁⲩⲙⲁⲝⲉⲛⲟⲛ (34), Tukhi ⲑⲁⲩⲙⲁⲝⲉⲛⲱ. Sarkis a fait une combinaison, qui n'existe nulle part ailleurs, entre ⲑⲁⲩⲙⲁ (objet d'étonnement ou d'admiration) et ⲝⲉⲛⲟⲥ (étrange, ou étranger) pour montrer que c'est un mystère extraordinaire; il aurait pu utiliser le terme ⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲝⲟⲥ bien attesté.

*ⲑⲉⲟⲩ ⲡⲛⲉⲩⲥⲧⲟⲥ (63), Tukhi (244) ⲑⲉⲟⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲏ, Mina (493) ⲑⲉⲟ ⲡⲛⲉⲩⲧⲟⲥ, O'Leary (58) ⲑⲉⲟⲡⲛⲉⲩⲧⲱⲥ.

ⲑ̅ⲥ̅ [65, 91] ⲑⲉⲉⲓⲥ (77) [105] ⲑⲉⲟⲩ (118, 119).

ⲑⲣⲟⲛⲟⲛ (118, 132).

ⲑⲩⲅⲁⲧⲏⲣ (91).

ⲑⲩⲥⲁⲩⲣⲟⲛ (132), Tukhi (256) ⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲩ.

ⲓⲇⲉⲛ (132), Tukhi (256) ⲉⲓⲇⲉⲛ.

ⲓⲡⲱⲙⲉⲛ (34, 50, 118) Tukhi ⲉⲓⲡⲱⲙⲉⲛ (486, 253).

ⲓⲥ (49, 145), Tukhi (242) ⲉⲓⲥ.

ⲕⲁⲑⲉⲕⲁⲥⲧⲏⲛ (119).

ⲕⲁⲗⲉⲥⲱⲙⲉⲛ (118).

ⲕⲁⲗⲏ ⲡⲩⲅⲏ (118), Mina (508) ⲕⲁⲗⲏⲡⲓⲅⲏ O'Leary (60) ⲕⲁⲗⲏ ⲡⲓⲅⲏ Tukhi (254) ⲕⲁⲗⲉⲡⲏⲅⲏⲛ.

ⲕⲁⲗⲱⲥ (91, 132).

*ⲕⲁⲡⲥⲁⲕⲏⲥ [105], Mina [504] ⲕⲉⲡⲥⲁⲕⲏⲥ, O'Leary [59] ⲕⲉⲯⲁⲕⲓⲥ, Tukhi [251] ⲕⲩⲯⲉⲗⲏⲛ, cf. καμψάκης. Labib indique que ce terme a été employé par les maîtres de la langue copte de la fin du XIX[e] siècle et correspond au grec ⲥⲧⲁⲙⲛⲟⲥ. Quel mot Sarkis a-t-il voulu employé ?

ⲕⲁⲣⲇⲓⲁⲥ (119).

ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ [50].

ⲕⲁⲧⲁ (77) [78].

*ⲕⲁⲧⲟⲅⲉⲟⲥ (49), O'Leary (58) ⲕⲁⲧⲱⲅⲉⲟⲥ, Mina (489) ⲟⲓⲕⲁⲧⲟⲅⲉⲟⲥ, Tukhi (242) ⲟⲓⲕⲟⲅⲉⲟⲛ, cf. κατάγαιος, avec dans Tukhi et Mina des leçons corrompues?

ⲕⲁⲧⲁⲫⲩⲅⲓⲟⲛ (118).

ⲕⲁⲩⲭⲱⲙⲉⲛⲟⲥ (51).

ⲕⲉ (34, 34, 34, 34, 34, 35, 49, 50, 50, 63, 64, 64, 91, 105, 118, 118, 118, 119, 119, 132, 145, 146, 147) ⲕⲁⲓ (77).

ⲕⲉⲛⲟⲛ (147), Tukhi (259) ⲕⲁⲓⲛⲟⲛ.

ⲕⲉⲭⲁⲣⲓⲧⲱⲙⲉⲛⲏ [35, 64].

ⲕⲓⲃⲱⲧⲟⲥ [105], Mina [504], O'Leary [59] ⲕⲩⲃⲱⲧⲟⲥ.

ⲕⲗⲏⲑⲓⲥⲁ (119), Mina (508), O'Leary (60) ⲕⲗⲏⲑⲏⲥⲁ, Tukhi (254) ⲕⲗⲏⲑⲉⲓⲥⲁ.

ⲕⲗⲓⲙⲁⲕⲁ (132).

ⲕⲟⲓⲗⲓⲁⲥ: ⲕⲩⲗⲓⲁⲥ [50], Tukhi [242] ⲕⲟⲓⲗⲓⲁⲥ, O'Leary [58] ⲕⲓⲗⲓⲁⲥ.

ⲕⲟⲣⲏ (34) (63), Tukhi (244) ⲕⲟⲩⲣⲏ (rare pour la sainte Vierge).

ⲕⲟⲥⲙⲓⲕⲏ (132). Tukhi (245) ⲕⲟⲥⲙⲓⲕⲓⲱⲛ.

ⲕⲟⲥⲙⲟⲛ (49)/(78) ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ [106]/[146]; ⲕⲟⲥⲙⲟⲩ (64) Mina (494), O'Leary (59) ⲕⲟⲥⲙⲟⲛ.

ⲕⲣⲁⲍⲱⲙⲉⲛ (64).

ⲕⲧⲏⲥⲉⲱⲥ (34), Mina (485), O'Leary (58) ⲕⲧⲏⲥⲓⲥ, Tukhi (331) ⲕⲧⲓⲥⲉⲱⲥ. L'édition de Tukhi est la plus correcte au point de vue grammatical et orthographique, mais respecte-elle l'originale?

ⲕⲩⲣⲓⲉ (77). O'Leary omet ce mot.

ⲕⲩⲣⲓⲍⲓⲛ [50], Tukhi [242] ⲕⲏⲣⲩⲍⲓⲛ.

ⲗⲟⲅⲟⲥ [34] (49).

ⲗⲩⲧⲣⲱⲥⲓⲥ [64].

ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ (132), O'Leary (60), Tukhi (256) ⲙⲁⲕⲁⲣⲟⲥ.

ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲍⲓⲛ [50].

ⲙⲁⲛⲛⲁ [90, 105].

*ⲙⲁⲣⲅⲁⲣⲓⲧⲁⲣⲓⲁ [63], Tukhi [244] ⲙⲁⲣⲅⲁⲣⲓⲧⲏⲥ. Noter le diminutif au féminin.

ⲙⲉⲛ (146).

ⲙⲏ (77).

ⲙⲏⲧⲣⲁ [132].

ⲙⲓⲕⲣⲱⲛ [90], Tukhi [249] ⲙⲓⲕⲣⲟⲓⲥ.

ⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ [78].

ⲙⲟⲣⲫⲏ [78].

ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ (34) [104], Tukhi 239 ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲱ.

ⲙⲩⲧⲏⲣ [104], O'Leary (59), Tukhi (251), Mina (504) ⲙⲏⲧⲏⲣ; ⲙⲏⲧⲏⲣ (119).

ⲛⲉⲫⲣⲟⲩⲥ (119).

ⲛⲟⲩⲥ [146].

ⲛⲩⲙⲫⲏ (91).

ⲝⲟⲣⲓⲁ (65), Mina (494) ⲝⲱⲣⲓⲁ, Tukhi (245) ⲉⲝⲟⲣⲓⲁ.

ⲝⲩⲗⲟⲛ (64), Mina (493) ⲝⲩⲗⲱⲛ. Labib met devant ce terme ⲱ du vocatif, Tukhi utilise l'article neutre ⲧⲟ tandis que Mina et O'Leary mettent l'article féminin ⲏ.

ⲟ (50, 146).

ⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ [35].

ⲟⲗⲱⲛ (50), Mina (490), O'Leary (58) ⲟⲗⲟⲛ, Tukhi (242) ⲟⲗⲱⲥ.

ⲟⲙⲓⲟⲥ (77).

ⲟⲛⲟⲙⲁ (118).

*ⲟⲥⲓⲁ (77). Tukhi l'a changé en ⲑⲁⲩⲙⲁⲥⲓⲁ.

ⲟⲧⲓ (118, 118).

ⲟⲩⲇⲉ (77, 91).

ⲟⲩⲣⲁⲛⲟⲛ (118) / ⲟⲩⲣⲁⲛⲟⲛ (132), Tukhi (256) ⲟⲩⲣⲁⲛⲱⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ (132).

ⲡⲁⲛⲁⲅⲓⲁ [105].

ⲡⲁⲛⲁⲣⲉⲧⲟⲥ [132], Mina [511] ⲡⲁⲛⲁⲣⲏⲧⲟⲥ, O'Leary [60] ⲡⲁⲛⲁⲣⲓⲧⲟⲥ.

ⲡⲁⲛⲧⲁⲛⲁⲝ [78] Tukhi [247] ⲡⲁⲛⲁⲛⲁⲝ.

ⲡⲁⲛⲧⲟⲥ (34).

ⲡⲁⲛⲩⲙⲛⲟⲇⲟⲥ (132), Mina (511), O'Leary (60) ⲡⲁⲛⲩⲙⲛⲓⲧⲟⲥ, Tukhi (256) ⲡⲁⲛⲩⲙⲛⲏⲧⲟⲥ.

ⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ [106].

ⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲝⲟⲛ [119].

ⲡⲁⲣⲁⲕⲗⲏⲥⲓⲥ [77].

ⲡⲁⲣⲁⲫⲩⲥⲓⲥ [119].

ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ [64].

ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲕⲏ [132].

ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ [50] [78, 104].

ⲡⲁⲥⲏⲥ (34).

*ⲡⲁⲧⲏⲣ (91), Tukhi (249) ⲡⲁⲧⲣⲟⲥ (146): la correction de Tukhi trahit la rime. *Sarkis ne tient pas compte des règles grammaticales*. ⲡⲁⲧⲣⲓ (106).

*ⲡⲉⲣⲁⲧⲱⲛ (64), O'Leary (59) ⲡⲁⲣⲁ ⲧⲱⲛ, Tukhi (245) ⲉⲛⲡⲉⲣⲁⲧⲟⲓⲥ.

ⲡⲉⲧⲣⲁ [90].

ⲡⲏⲅⲏ, v. ⲕⲁⲗⲏ.

ⲡⲓⲣⲁⲥⲙⲟⲥ (146), Tukhi (259) ⲡⲓⲣⲁⲥⲙⲱⲛ.

ⲡⲗⲁⲕⲏⲥ (ⲡⲗⲁⲕⲉⲥ) [105], Mina [504] ⲡⲗⲁⲕⲏⲥ, O'Leary [59] ⲡⲗⲁⲕⲓⲥ, Tukhi [251] ⲡⲗⲁⲕⲉⲥ.

*ⲡⲗⲁⲥⲧⲏⲥⲁⲥ (118), Mina (508) ⲏⲃⲗⲁⲥ ⲧⲏⲥⲁⲥ, O'Leary (60) ⲉⲃⲗⲁⲥⲧⲏⲥⲁⲥ, Tukhi (254) ⲉⲃⲗⲁⲥⲧⲏⲥⲁⲥ. Quel terme a été choisi par Sarkis?

ⲡⲗⲁⲧⲓⲧⲉⲣⲁ (132), Mina (511), O'Leary (60), Tukhi (256) ⲡⲗⲁⲧⲩⲧⲉⲣⲁ.

ⲡⲗⲏⲛ [77].

ⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ [146].

ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ (50), [64], (146).

ⲡⲟⲓⲏⲥⲟⲛ [105], Mina (504),O'Leary (59) ⲡⲓⲏⲥⲟⲛ.

ⲡⲟⲗⲩⲉⲗⲉⲟⲥ (34).

ⲡⲣⲉⲡⲓ (78), Tukhi (247) ⲥⲉⲉⲣⲡⲣⲉⲡⲓ.

*ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲩ [90] Tukhi [249] ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ. La correction de Tukhi trahit la rime.

ⲡⲣⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲁ [33, 132].

*ⲡⲣⲟⲥⲧⲟⲕⲟ [64], Tukhi [245] ⲡⲣⲟⲥⲇⲟⲕⲓⲁ, O'Leary ⲡⲣⲟⲥⲧⲟⲕⲟⲩ.

ⲡⲣⲟⲥⲫⲉⲣⲟⲩⲥⲓⲛ (145).

ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ [50], Mina (490), O'Leary (58) ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲟⲛ.

ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲓⲁ [91].

ⲡⲣⲱⲓ (119).

*ⲣⲁⲙⲁ [63], Tukhi [244] ϩⲁⲣⲙⲁ, Mina [493], O'Leary [58] ⲣⲉⲙⲁ. Labib note que ce mot n'existe pas dans les dictionnaires grecs, mais qu'il s'agit de ⲁⲣⲙⲁ inversé pour faire commencer la troisième paraphrase par la troisième lettre de Sarkis, le nom de l'auteur.

*ⲣⲱⲙⲁⲗⲉⲟⲥ (34), Tukhi (239), Mina (485) et O'Leary (58) ⲣⲱⲅⲁⲗⲉⲟⲥ.

*ⲥⲁⲣⲕⲱⲑⲏⲥⲁⲥ (146), Mina (515) ⲥⲁⲣⲕⲱⲑⲓⲥ ⲁⲥ, O'Leary (60) ⲥⲁⲣⲕⲱⲑⲓⲥⲱⲥ, Tukhi (259) ⲥⲁⲣⲕⲱⲑⲉⲓⲥ.

ⲥⲁⲣⲝ [5o, 78].

ⲥⲉ (34, 118, 132, 132) ⲥⲟⲩ (34, 64, 118, 146, 146) ⲥⲓ (77, 77, 78, 145).

ⲥⲉⲙⲛⲉ [63], Tukhi [244] ⲥⲉⲙⲛⲏ.

ⲥⲉⲥⲁⲣⲕⲱⲙⲉⲛⲟⲥ [34].

ⲥⲓⲙⲓⲱⲛ [90], Tukhi [249] ⲥⲏⲙⲉⲓⲁ.

ⲥⲕⲩⲛⲏ [105], Tukhi [251] ⲥⲕⲏⲛⲏ.

ⲥⲕⲩⲛⲟⲡⲉⲅⲉⲓⲁ [105], Mina [504], Tukhi [252] ⲥⲕⲏⲛⲟⲡⲏⲅⲓⲁ, O'Leary [59] ⲥⲕⲩⲛ ⲟⲡⲩⲅⲓⲁ.

ⲥⲕⲩⲛⲟⲙⲁ [50] / (105), Tukhi (252) ⲥⲕⲏⲛⲟⲥ/ⲥⲕⲏⲛⲟⲙⲁ [146].

ⲥⲟⲫⲓⲁ [64].

ⲥⲡⲗⲁⲅⲭⲛⲟⲛ [132], Mina [511], O'Leary [60] ⲥⲡⲗⲁⲭⲛⲁ, Tukhi [256] ⲥⲡⲗⲁⲭⲛⲓⲁ.

ⲥⲧⲓⲭⲉⲣⲁ (34), Tukhi (239) ⲥⲧⲓⲭⲏⲣⲁ.

ⲥⲩⲙ (106).

*ⲥⲩⲛⲁϥⲓⲁ [64], Tukhi [244] ⲥⲩⲛⲟⲩⲥⲓⲁ.

*ⲥⲩⲛ ⲅⲁⲥⲧⲏⲣⲁ (132), Mina (511) ⲥⲓⲛⲅⲁⲥⲧⲏⲣⲁ, O'Leary (60) ⲥⲏⲛⲅⲁⲥⲧⲉⲣⲁ, Tukhi (256) ⲥⲩⲛⲅⲁⲥⲧⲏⲣⲁ.

ⲥⲩⲛⲇⲟⲝⲁⲥⲑⲱⲙⲉⲛ (33).

ⲥⲩⲛⲧⲓⲥⲙⲟⲥ (50), v. ⲁⲛⲉⲩ -.

ⲥⲱⲧⲏⲣ [78].

ⲧⲉⲗⲓⲁ [146].

ⲧⲓⲥ (77).

ⲧⲟ (50) ⲧⲟⲛ (49, 49, 105, 118, 118, 118, 132) ⲧⲟⲩ (64) (ⲧⲟⲛ O'Leary 59, Mina 494) (91, 146) ⲧⲱ (118) ⲧⲱⲛ (65) ⲧⲏⲛ (132) ⲧⲏⲥ (64, 91, 146) ⲧⲓ *sic* (118) ⲧⲁ (77, 105).

ⲧⲟⲓⲭⲟⲥ (106), Mina (505) ⲧⲩⲭⲟⲥ, Tukhi (252) ⲧⲟⲩⲭⲟⲥ, O'Leary (60) ⲧⲓⲭⲟⲥ.

ⲧⲟⲡⲟⲥ [90].

ⲧⲣⲓⲁⲇⲟⲥ (146).

ⲧⲣⲩⲅⲱⲛ (132), O'Leary (60) ⲑⲣⲩⲅⲱⲛ.

ⲧⲩⲡⲓⲕⲟⲛ [105].

ⲧⲩⲡⲟⲛ [105], O'Leary [59] ⲧⲏⲡⲟⲛ.

ⲩ̅ⲥ̅ [65] / ⲩⲓⲟⲩ (146), Mina (514), Tukhi (258) ⲩⲓⲱ / ⲩⲓⲟⲥ(146).

ⲩⲙⲛⲟⲩⲙⲉⲛ (34) (34), O'Leary (58), Mina (485) ⲩⲙⲛⲓⲛ Tukhi (239) ⲩⲙⲛⲉⲓⲛ.

ⲩⲙⲛⲟⲥ (78).

ⲫⲉⲇⲣⲁ (90), O'Leary (59) ⲫⲉⲁⲗⲣⲁ, Tukhi (249) ⲫⲁⲓⲇⲣⲁ.

*ⲫⲑⲁⲣⲥⲓⲁⲛ (91), Tukhi (249) ⲇⲓⲁⲫⲑⲟⲣⲁ.

ⲫⲑⲟⲅⲅⲟⲙⲉⲛⲟⲥ (78), Mina (497), Tukhi (247) ⲫⲑⲉⲅⲅⲟⲙⲉⲛⲟⲥ, O'Leary (59) ⲫⲑⲉⲅⲟⲙⲉⲛⲟⲥ.

ⲫⲓⲗⲁⲕⲏ (65), Mina (494), Tukhi (245) O'Leary (59) ⲫⲩⲗⲁⲕⲏ.

ⲫⲓⲗⲁⲛⲑⲣⲱⲡⲟⲥ [50], Tukhi [242], O'Leary [58] ⲫⲓⲗⲁⲛⲑⲣⲟⲡⲟⲥ.

ⲫⲓⲗⲁⲧⲧⲟⲙⲉⲛⲏ [64] Mina [493] Tukhi [244] O'Leary [58] ⲫⲩⲗⲁⲧⲧⲟⲙⲉⲛⲏ/ⲉⲫⲩⲗⲁⲧⲧⲟⲙⲉⲛⲏ (132) Mina (511), O'Leary (60) ⲏ ⲫⲩⲗⲁⲧⲧⲟⲙⲉⲛⲏ, Tukhi (256) ⲫⲩⲗⲁⲧⲟⲙⲉⲛⲏ.

ⲭⲉⲣⲉ (35, 91) [132].

ⲭⲉⲣⲉⲧⲓⲥⲙⲟⲥ [50], Tukhi (242) ⲭⲉⲧⲓⲥⲙⲟⲥ.

ⲭ̅ⲥ̅ [78, 105] ⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲩ (104).

ⲭⲣⲩⲥⲟⲛ [105].

ⲭⲱⲣⲓⲥ (91).

ⲯⲩⲭⲱⲛ (132).

ⲱⲥⲁⲩⲧⲱⲥ (50, 91).

ϩⲱⲥ [64, 91] (91).

ϩⲩⲙⲛⲟⲇⲟⲥ [146], Mina [514], O'Leary (60) ϩⲩⲙⲛⲟⲧⲟⲥ, cf. ὑμνῳδός.

P.O. Box 91
East Doncaster VIC 3109
Australia

Youhanna Nessim Youssef

George T. Dennis, S.J.

An Anti-Latin Essay Attributed to Psellos

Codex Vaticanus graecus 1949 contains a miscellany of materials dating from the thirteenth to the sixteenth century; paper and parchment pieces of varying sizes add up to 418 folios, the contents of which have been carefully sorted out by Paul Canart.[1] Section XLVI, folios 390-391b (although the folios are not in proper order), on oriental paper, is attributed by him to the fourteenth century.[2] He enumerates the contents as follows: (1) f. 391. excerptum quoddam de re morali; (2) f. 391^{v}-391a^{v} et 390. [Michaelis] Pselli Λύσις τῆς κοινῆς ἀπορίας; (3) f. 390-390^{v}. eiusdem Κατὰ Λατείνων; (4) f. 390^{v}. excerptum ex Euthymii Zigabeni Panoplia dogmatica; (5) f. 391b. excerpta e florilegio ascetico.

Because they are attributed to [Michael] Psellos, the second and third items should be of some interest. The first of these, Λύσις τῆς κοινῆς ἀπορίας, *Solution to the Common Problem*, a sort of very brief *Cur deus homo?*, has been published by Leendert Westerink from the *codd. Paris. gr. 2087* and *Monac. gr. 384.*[3] But he does not refer to the *Vaticanus gr. 1949*.

The next item, f. 390-390^{v}, Κατὰ Λατείνων [sic], *Against the Latins*, is attributed to the same author, τοῦ αὐτοῦ. As far as I know, it remains unpublished. Canart notes: "quam opellam alibi non inveni". The Greek text is clearly written, but the bottom left margin of f. 390 is a bit torn and faded so that a few words are missing or very difficult to read. These I have indicated by brackets, enclosing conjectured readings for the missing or illegible letters.[4] The Greek text is followed by an English translation and some comments.

[1] Paul Canart, *Codices Vaticani graeci, codices 1745-1962* (Vatican City, 1970), pp. 734-62.

[2] Ibid., p. 759.

[3] L. G. Westerink, *De omnifaria doctrina* (Utrecht, 1948), appendix iv, pp. 106,108.

[4] For his kindness in looking over this text and his suggestions for improving it, I would like to thank Professor John Duffy of Harvard University.

Cod. Vat. gr. 1949

f. 390 Τοῦ αὐτοῦ κατὰ Λατίνων.

Στασιάζει πρὸς τὴν νεωτέραν Ῥώμην ἡ πρεσβυτέρα οὐ περὶ μικρῶν οὐδὲ παρορᾶσθαι ἀξίων, ἀλλὰ περὶ τοῦ πρώτου λόγου τῆς εὐσεβείας καὶ τῆς περὶ τὴν ἁγίαν Τριάδα θεολογίας. καὶ δοκοῦσι μὲν οὗτοι εὖ λέγειν καὶ πρὸς οὐδὲν μέγα διενηνέχθαι ἡμῖν· ἔστι δὲ παντάπασιν αὐτοῖς ἀσεβὴς ὁ λόγος, καὶ τῆς πρὸς ἄμφω διαφορᾶς οὐκ οἶδα εἴ τι μεῖζον ἄλλο καθεστήκοι. δέον γὰρ ἐκ τοῦ πατρὸς προάγειν καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα κατὰ τὴν ἰδιότητα ἕκαστον, καὶ αὖθις πρὸς ἐκεῖνον ἐπανάγειν τῷ λόγῳ τὰ ἐκεῖθεν αὐγάσαντα, κἀντεῦθεν ἰσότιμα [καὶ] δογματίζειν καὶ ὀνομάζειν τὰ πρόσωπα. οἱ δὲ τὸν μὲν [πατέ]ρα ἀμφοῖν προϊστῶσι κακῶς, τὸν δὲ υἱὸν αὐτῷ καὶ [τὸ] πνεῦμα ὑποτάττοντες. τὸν μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς τὸ πνεῦμα τρόπον [τιν]ὰ ὑφιστῶσι ἐκ τοῦ υἱοῦ. τοῦτο δὲ τὸ ἀσέβημα Ἄρειος [μὲν κ]εκρυμμένον
f. 390v ἐξεῦρεν. Εὐνόμιος δὲ ἀκριβέστερον | διετράνωσεν, εἰ δεῖ λέγειν ἀκριβείαν τὴν περισσοτέραν ἀσέβειαν, τέχνην ἀσεβῶν δογμάτων τὸν λόγον πεποιημένος. τοῖς μὲν πολλοῖς οὐδὲν δοκεῖ τὸ πρᾶγμα δεινόν, οὓς δὴ καὶ προβαῖνον ἴσως διαδιδράσκει. τοῖς δὲ γινώσκουσι ποσῶς τὰ θεῖα οὐκ ἀνεκτόν; ἡγοῦνται καὶ μέτριον; αὐτοὶ τοιγαροῦν τὸ θεῖον παραναγινώσκοντες εὐαγγέλιον, τὰς δὲ ἱερὰς βίβλους ἐπὶ τὸ δόξαν ἑαυτοῖς καπηλεύοντες, τριθεῖται τὴν αἵρεσιν ἢ οὐδὲ τοῦτο. πῶς γὰρ ἂν εἴη θεὸς τὸ ἐκ τῆς οἰκείας στερήσεως παραγόμενον ἢ πῶς τοῦτο ἑτέρᾳ καὶ κρείττονι διαιρούμενον; ἢ καὶ αὖθις πῶς ἕνα θεὸν εἴποιεν σέβεσθαι οἱ μὴ πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον τὰ ἐξ αὐτοῦ ἐπανάγοντες, ἀλλὰ διαιροῦντες καὶ κατατέμνοντες καὶ εἰς ἀνισότητα διασπαράττοντες τὴν πρώτην ἰσότητα;

By the Same Against the Latins.

The older Rome is in disagreement with the younger, not about small matters or those readily ignored, but about the primary teaching of true religion and the theology concerning the Holy Trinity. While they give the impression of speaking correctly and of not differing from us in anything important, what they are saying is absolutely unorthodox. And as far as the difference between both is concerned, I do not know whether anything else might be considered more important. For it is necessary that both the Son and the Spirit proceed from the Father, each according to its own specific character, and in turn they reflect back to him the illumination which came from him. Consequently, [it is necessary both] to teach and to name the persons as equal in honor. But they are mistaken in the way they place [the Father] over both by subordinating the Son and the Spirit to him. Now the manner in which the Spirit [is] from the Father, they somehow substitute from the Son. But this is the impiety which Arius invented and kept hidden, whereas Eunomius formulated it more precisely, if one must designate

additional impiety as precision, for he sets great store by his skill in impious teachings. Among the common folk this matter does not seem so terrible; indeed, perhaps, as it goes beyond them, it escapes them. But for those with some degree of knowledge about things divine, is this not unbearable? Do they regard this as more reasonable? As a matter of fact they also read the holy gospel, but by corrupting the sacred books to fit their own opinions, are they tritheists in their heresy or not even that? For how would what is brought forth out of its own privation be God? Or how if it were divided by another and stronger one? Or, once again, how could they say they reverence one god? By not returning what comes from it to the first cause, but dividing and cutting to pieces, they violently reduce the primary equality to inequality.

COMMENTS

No specifically anti-Latin treatise has been attributed to Psellos, and none is listed among his theological writings.[5] The question, of course, arises: is this a genuine work of Psellos? One hesitates to deny its authenticity but, on the other hand, it would be very difficult, if not impossible, to offer definitive proof thereof. Psellos had something to say about almost every other conceivable topic, so why should he not write about Latin theology?

One may note a few parallels with other Psellan writings. Line 21 supra: διαιροῦντες καὶ κατατέμνοντες: compare: ὑποδιαιροῦντες καὶ τέμνοντες: opusculum 76, 105 in *Pselli Theologica*, I, ed. Gautier. Compare opusculum 105, 13-14: ἵνα δὲ μὴ ταῖς τῶν προσώπων ἰδιότησι καὶ τὴν θεότητα κατατέμνωμεν ἧς δὴ δόξης Ἄρειος ἔχεται. Compare also line 14 supra: τέχνην ἀσεβῶν δογμάτων with ὕλην τῆς ἀσεβείας in *Pselli Theologica*, II, ed. Westerink – Duffy, opusc. 14, 115, also in connection with Eunomius. Finally, Gregory of Nazianzos, whom Psellos cites so often, uses the phrase, τέχνην ἀσεβείας.[6]

These, and similar expressions, though, are part of a common heritage and cannot be used to prove authorship.

We do not know why this brief treatise was written or to whom it was addressed. Was it occasioned by some obscure and long forgotten controversy or was it simply a sort of school exercise, composed maybe by a young Psellos or by one of his students? In any event, this essay is too

---

[5] *Michaelis Pselli Theologica*, I, ed. Paul Gautier (Leipzig, 1989); II, ed. Leendert G. Westerink † and John Duffy, in preparation.

[6] Orat. 21, *In laudem Athanasii*, PG 35, 1096, 12.

short and devoid of specifics to enable one to compare its thought and terminology with accepted authentic writings of Psellos. Perhaps it is best to list this opusculum among his *dubia*.

Although the Greek text, as well as the reasoning behind it, is not as clear as one might wish, the basic argument can still be discerned. The author accuses the Latins, the Roman Church, of separating from the Byzantine because of its unorthodox teaching regarding the Trinity, a doctrinal deviation which he considers of major importance. The Son and the Spirit must proceed from the Father and must reflect back to him what they have received from him. Thus, the three persons are equal; all give and all receive. But the Latins get it wrong inasmuch as they subordinate the Son and the Spirit to the Father. This amounts to the heresy of Arius or, more precisely, to that of Eunomius. While the average person may not even be aware of the problem, those who have some theological education will find it intolerable. The Latins read the same gospel as we do, but they twist its meaning. They are certainly not tritheists. The crux of the argument seems to be this: the Father brings forth the Son and the Spirit but, if they do not return back to the Father what they have received, the godhead is diminished. The Son and Spirit merely receive.

By bringing forth the Son and the Spirit, the Father is seen as losing something; if what is brought forth is of the same substance as the Father, then it, the Son and Spirit, have also lost something. In a sense, then, they are brought forth by a loss, a privation. Since they cannot return what they have received, which would place them on the same level as the Father, they must be inferior and clearly not divine. The Latins, according to this author, thus teach that the Son and the Spirit are subordinate to the Father and are not divine. They deny the equality of the three persons and, consequently, are Arians or Eunomians.

In addition, the Latins are accused of teaching that the Spirit also proceeds from the Son (lines 11-12). But this charge seems to be inserted as though in parentheses; it has nothing to do with what precedes it or what follows. The next sentence states that this is the heresy invented by Arius, which it clearly is not. There is no further elaboration of the subject at all, and one wonders why it was even mentioned. The whole point of the essay is to show that the Latins are heretics because they subordinate both the Son and the Spirit to the Father. The introduction of the *filioque* problem, however, inclines one to date this essay to the first half of the eleventh century, or earlier, when the Latin opinions on the matter

became known in the east. On the other hand, the lack of prominence given to this teaching here indicates that the work was written before the Humbertine and Keroularian fireworks of 1054.

1726 New Hampshire Ave., N.W.
Washington, D.C. 20009
U.S.A.

George Dennis, S.J.

Elguja Khintibidze

Fragments of Two Unknown 11th-century Georgian Manuscripts in a Greek Codex

Several years ago fragments of two unknown Georgian MSS were found at the British Museum. This was in May 1989, when I attended a conference on Georgian Studies in London. I was informed by the Department of Greek MSS of the British Museum about the discovery in a Greek MS of several leaves bearing a text in unknown characters. It had been suspected that the text was in Georgian. On the following day, I visited the Museum and, upon examining the MS, I told Mr. T.S. Pattie, a collaborator of the Department, that we were dealing with fragments of two Georgian MSS of *ca* 11th-12th centuries. Subsequently I continued correspondence with the British Museum and studied the two fragments in collaboration with the K. Kekelidze Institute of Manuscripts, Georgian Academy of Science. The study yielded an interesting result.

The Greek MS, which became the object of my study, is preserved in the Harley *fonds* of the British Museum (Harley MS 5623). According to the official description, the MS is a mixed liturgical collection. The material comprised in it is dated to the 16th-17th centuries. Several pages are clearly written by different hands. It is indicated that several fragments must belong to the 14th century.

Leaves 254, 255 and 256 of this bulky Greek MS have been found to bear a Georgian text in the so-called *nuskhuri* script, comprising two fragments from different Georgian MSS. The Georgian leaves are entered in the general numbering of the Greek MS and bound together.

Leaves 254 and 255 present a fragment of a single MS. The writing is *nuskhuri*, the letters being of medium size. The size of the writing varies in different lines: 155mm//158mm x 100mm//108mm. A page numbers 22 lines. The titles and initial letters are in cinnabar. The material is parchment, slightly yellow.

Leaf 256 contains a fragment of another MS. The script is the same *nuskhuri*. The letters are of small size; the size of the writing varies in different lines: 162mm//170mm x 105mm//120mm. The page contains 29 lines. The title and the initial letters are in cinnabar. At the end of paragraphs elongated graphic marks are placed. In various Georgian

MSS such marks are occasionally used to end a period. The material is parchment, white and transparent as it were.

The first fragment (254^{r}-255^{v}) is that of an annual Gospel, in Athonite handwriting and dating from the end of the 11th century. The first page is hardly legible. It represents a text from the Gospel according to St. John (5.19-5.44). 254^{v} has a title: „ხუთშაბათსა 3 შვდეულისასა სახარებაჲ იოვანესი. თავი 41“ (On Thursday of the Third Week the Gospel according to John. Chapter 41). 255^{r} also carries a title: „პარასკევსა 2 შვიდეულისასა სახარებაჲ იოვანესი. თავი 41“ (On Friday of the Second Week the Gospel according to John. Chapter 41). The left upper corner of the leaf bears an inscription on 254^{v}, cut off during one of the early bindings. The inscription comprises four lines. Only the final letters of each line are legible: ვა//დბლ/ათს//იე (va//dbl//ats//ie).

The text of the Gospel in the fragment is in the redaction of St. Giorgi the Athonite. So far it has not been ascertained whether this fragment belongs to any of the extant Georgian MSS. The closest parallel to the text of the fragment under discussion may be sought in the Sinai MS 74, though it is clear that the present fragment does not stem from the Sinai MS just cited. A preliminary study shows that neither is the text of the present fragment to be found in Sinai 74.

The other MS (256^{r}-256^{v}) is a fragment of the *Parakleiton*, in the redaction of St. Giorgi the Athonite. The handwriting is of the 11th century, closely resembling that of the *Parakleiton* of the Athos MS 45. As established and indicated by the colophon included, the MS 45 is an autograph of St. Giorgi the Athonite. Hence it may be assumed that the present leaf (fr. 256) of the British Museum MS (Harley 5623) is an autograph of Giorgi the Athonite. This leaf does not belong to the Athos 45 MS and, as shown by a preliminary study, the text surviving in the fragment does not seem to be present in the *Parakleiton* of the Athos 45 MS.

There appear to be two titles in the *Parakleiton* of the British fragment: „წარდგომაჲ მოციქულთაჲ“ (Kathismata for the Apostles) (256^{r}) and „წარდგომანი წმიდათნი“ (Kathismata for the Saints) (256^{v}). I have traced the text of the fragment of the *Parakleiton* under study in MS A-94. In it the text of this fragment begins on 72^{v}. The beginning of our fragment enters the title of MS A-94: „სხუანი წარდგომანი“ (Other kathismata). In A-94 a few lines after this title follows the text with which that of the fragment of the British *Parakleiton* begins. Six lines later, page 72^{v} ends in the A-94 MS, and from 73^{r} there starts an absolutely different

text. The text of our fragment continues in MS A-94 from 79^{r}. Therefore, A-94, which is a 16th-century MS (1517-1528), is misplaced. The British fragment permits to identify this defect.

The following may be said in conclusion: Three leaves of Old-Georgian MSS have been found to be included in a Greek MS (Harley MS 5623) of the British Museum. Fragments of two different MSS are represented on these three leaves: the *Annual Gospel* and the *Parakleiton*. Both fragments are done in an Athonite hand. The first fragment (254^{r}-255^{v}) may be dated to the end of the 11th century. The second fragment (256^{r-v}) is of the mid-11th century and is presumably an autograph of Giorgi the Athonite. Both fragments should be considered as stemming from hitherto unknown MSS.

The following should be added in order to clearly appreciate the significance of this new discovery. A rich church literature was created in Georgian in the Middle Ages, coming down to us in thousands of Georgian MSS. The oldest fragments of these MSS are dated to the turn of the 6th-7th centuries, while the oldest MSS, extant in complete form, to the 9th century. The newly-discovered fragments are noteworthy for the additional reason that they are fragments of unknown, probably lost, MSS, pointing to the creation of two more, unknown, Georgian MSS at the Iviron monastery on Mt. Athos where a strong Georgian literary school existed in the 10th-11th centuries. Of particular interest is the one-leaf fragment of the *Parakleiton*, which must have been copied by St. Giorgi the Athonite (1009-1065). The latter was an outstanding Georgian writer and abbot of the Iviron monastery. Along with many other works, he translated biblical books into Georgian: the New Testament in full, and the Psalms, which are considered to the present day as canonical texts by the Georgian Church. On his death, Giorgi the Athonite was canonized by the Georgian and Greek churches.

Tbilisi State University
Chavchavadze Ave. 1
Tbilisi, 380028, Georgia

Elguja Khintibidze

[Annual Gospel]

254r[1]

სწორ ჰყოფდა ღმრთისა. [მიუგო] იესუ და
ჰრქუა მათ: [ამენ, ამენ] გეტყვ თქუენ. არა ჴელ-
ეწიფების [ძე]სა [კაცი]სასა საქ[მედ თავით]
თჳსით არცა [ერთი რაჲ] უკუეთუ არა
იხილ [ოს რაჲმე მამისა]გან საქმე.
რამეთუ რა[ვდენსა] იგი მამაჲ იქმს მას [ძე] ეგრეთ-
ვე მსგავ[სად] იქმს. რამეთუ მამასა უყუარს ძე
და ყოველსავე უჩ[უე]ნებს მას რაოდენ
საცა იგი იქმს, და უფ[როჲ]სიცა ამისა
უჩუე[ნოს მას საქმე], რაჲთა თქუენ გიკვრ-
დეს. რამეთუ [ვითარცა-იგი მამაჲ აღადგინებს მკუდა]-
რთა და აც[ხოვნებს, ეგრეცა ძე]
რომელთაჲ [ჰნებავს, აცხოვნებს] არცაღა მა-
მაჲ შჯის [არავის, არამედ ყოველი სა]შჯელი [მო]-
სცა ძესა, რაჲთა ყოველნი [პატივ-სცე]მდენ ძ[ესა],
ვითარცა-იგი პატივ-სცემენ მამასა, რამეთუ რომელმან არა
პატივ-სცეს ძესა, მან [არა] პატივ-სცა მამასა,
რომელმან მოავლინა იგი. ამენ, ამენ, გეტყვ [თქუენ],
რამეთუ რომელმან სიტყუანი ჩემნი ისმინნეს და ჰრწ[მენ]-
ეს მომავლინებელი ჩემი, აქუნდეს
ცხორებაჲ საუკუნოჲ და საშჯელსა იგი არა
შევიდეს, არამედ გარდაიცვალოს იგი სიკუდილი-
საგან ცხორებად

[1] John. 5, 19-24.

254v [2]

მ̃ა ხუთშაბათსა გ̃ შვიდეულისასა. სახარებაჲ იოვანესი თავი.

ჰრქუა უფალმან მოსრულთა მათ მისა მიმართ
ჰურიათა: ამენ, ამენ გეტყჳ თქუენ, რამეთუ რომელმან სიტყ-
უანი ჩემნი ისმინნეს და ჰრწმენეს მო-
მავლინებელი ჩემი, აქუნდეს ცხორებაჲ
საუკუნოჲ და საშჯელსა იგი არა შე-
ვიდეს, არამედ გარდაიცვალოს იგი სი-
კუდილისაგან ცხორებად.
ამენ, ამენ გეტყჳ თქუენ, რამეთუ მოვალს ჟამი, და
აწვე არს, ოდეს მკუდართა ისმინ-
ნენ სიტყუანი ძისა ღმრთისანი; და რომელთა ის-
მინნენ, ცხონდენ. რამეთუ ვითარცა-იგი მამასა აქ-
უს ცხორებაჲ თავისა თჳსისა თანა, ეგრე-
ცა ძესა მოსცა, რაჲთა აქუნდეს ცხო-
რებაჲ თავისა თჳსისა თანა და ჴელ-
მწიფაჲ მოსცა მას საშჯელისაცა
ყოფად, რამეთუ ძე კაცისაჲ არს. ნუ გიკჳ-
რნ ესე. რამეთუ მოვალს ჟამი რომელსა ყოველნი
რომელნი ისხნენ საფლავებსა ისმინონ ჴ-
მისა მისისაჲ. და გამოვიდოდიან
კეთილის-მოქმედნი აღდგომასა ცხო-
რებისასა, ხოლო ბოროტის-მოქმედნი აღ-

[2] John. 5, 24 - 5, 29.

255r [3]

დგომასა საშჯელისასა. არა ჴელ-მე-
წიფების მე საქმედ თავით თჳსით არა-
რაჲ, არამედ ვითარცა მესმის, ვშჯი, და საშჯელი
ჩემი მართალ არს, რამეთუ არა ვეძიებ ნე-
ბასა ჩემსა, არამედ ნებასა მომავლინებ-
ელისა ჩემისა მამისასა. პარასკევსა ბ̃
შჳდეულისასა სახარებაჲ იოვანესი თავი მ̃ა.
ჰრქუა უფალმან მოსრულთა მათ მისა მიმართ
ჰურიათა: ვითარცა მესმის, ვსჯი და საშჯელი
ჩემი მართალ არს, რამეთუ არა ვეძიებ
ნებასა ჩემსა, არამედ ნებასა მომავლინებე-
ლისა ჩემი მამისასა. უკუეთუ მე ვწამებდე
თავისა ჩემისათჳს, წამებაჲ ჩემი არა
არს ჭეშმარიტ. სხუაჲ არს, რომელი წამებს ჩემ-
თჳს, და უწყი, რამეთუ ჭეშმარიტ არს წამებაჲ
მისი, რომელსა წამებს ჩემთჳს. თქუენ მიავ-
ლინეთ იოვანესა, და წამა ჭეშმარიტი. ხოლო მე წა-
მებაჲ კაცისაგან არა მოვიღო, არამედ ამას
ვიტყჳ, რაჲთა თქუენ სცხოვნდეთ. იგი იყო
სანთელი აღნთებული და საჩინოჲ,
ხოლო თქუენ ინებეთ ჟამ ერთ სიხარული ნა-
თელსა მისსა, ხოლო მე მაქუს წამებაჲ

[3] John. 5,29 – 5,36.

255v [4]

უფროჲს იოვანესსა, რამეთუ საქმენი რომელნი
მომცნა მე მამამან, რაჲთა აღვასრულნე
იგინი, ესევე საქმენი წამებენ ჩემთჳს,
რომელთა მე ვიქმ, რამეთუ მამამან მომავლინა მე.
და რომელმან მომავლინა მე, მამამან, მან წამა ჩემთჳს.
თქუენ არცა ჴმაჲ მისი გესმა სადამე, არცა
ხატი მისი იხილეთ. და სიტყუაჲ მისი არა არს
თქუენ თანა დადგრომილი, რამეთუ რომელი-იგი მოავ-
ლინა ღმერთმან, ესე თქუენ არა გრწამს. გა-
მოეძიებდით წიგნთა, რამეთუ თქუენ ჰგონე-
ბთ, ვითარმედ გაქუს ცხორებაჲ საუკუნოჲ მათ
შინა; და იგინი არიან, რომელნი წამებენ ჩემ-
თჳს. და თქუენ არა გნებავს მოსლვად
ჩემდა, რაჲთა ცხორებაჲ გაქუნდეს.
დიდებაჲ კაცთაგან არა მოვიღო, არამედ გიცნი
თქუენ, რამეთუ სიყუარული ღმრთისაჲ არა გაქუს თა-
ვთა შინა თქუენთა. მე მოვედ სახელითა
მამისა ჩემისაჲთა და არა შემიწყნარე-
ბთ. უკუეთუ სხუაჲ მოვიდეს სახელითა
თჳსითა, იგი შეიწყნაროთ. ვითარ უკუე
ჴელ-გეწიფების თქუენ რწმუნებად,
რამეთუ დიდებასა ურთიერთას მიიღებთ...

[4] John. 5,36-44.

[Parakleiton]

256[r]

Ცხოველსმყოფელსა ჯუარსა სახიერებისა შენისასა, რომელი
მომანიჭე ჩუენ უღირსთა, უფალო, მეოხებად შენდა მიგიპყრ-
ობთ. აცხოვნენ მეფენი და ქალაქი შენი, რომელნი გევედრებით
ღმრთისმშობელისა მიერ, მხოლოო კაცთმოყუარეო.
Პატიოსნისა ჯუარისა შენისა მიერ ჴელმწიფებაჲ მომეც ჩუენ
დათრგუნვად ყოველსა ძალსა მტერისასა და ცხოვნე-
ბულნი გიგალობთ შენ, ყოვლადძლიერო მაცხოვარო
ჩუენო, დიდებაჲ შენდა. Წარდგომაჲ მოციქულთაჲ.
Რომელმან მეთევზურნი განაბრძნივენ უფროჲს რიტორთასა
და ყოველსა ქუეყანასა ქადაგად წარავლინენ გამოუ-
თქუმელითა კაცთმოყუარებითა შენითა, ქრისტე ღმერთო, მათ მიერ დაამ-
ტკიცე ეკლესიაჲ შენი და კურთხევაჲ შენი გარდამოუვ-
ლინე მორწმუნეთა შენთა, ვითარცა მხოლოჲ სახიერ ხარ და კაცთმოყუარე.
Შენ, რომელმან სოფლად წარავლინენ მოწაფენი შენნი, გადიდე-
ბთ შენ, მაცხოვარო ჩუენო, რამეთუ მოიმოწაფნეს წარმართნი და
კერპთა საცთური განაქარვეს და ღელვათა აღტეხაჲ
მყუდროებად შეცვალეს. მათითა მეოხებითა ჩუენცა
განმათავისუფლენ უხილავთა მტერთაგან, მაცხოვარ,
და გუაცხოვნენ ჩუენ. მეთევზურთა მოინადირნეს
წარმართნი და კიდეთა ქუეყანისათა თაყუანისცემაჲ შენი
ასწავეს მამისა თანა და სულისა, ქრისტე ღმერთო. მათ მიერ დაამ-
ტკიცე ეკლესიაჲ შენი და მორწმუნეთა გარდამოუვ-
ლინე მაცხოვარებაჲ შენი, ვითარცა მხოლო მოწყალე ხარ და
კაცთმოყუარე. მოწაფენი შენნი, იესუ, კიდეთა სოფლისათა
წარავლინენ და წარმართნი, ვითარცა თევზნი, მოინადირ-
ნეს და ღმრთისმსახურებაჲ ასწავეს და შენისა სახიერ-
ებისა შეწირნეს, უფალო. მათ მიერ გევედრებით [...] კ
აცთმოყუარე ერსა შენსა მოჰმადლე დიდი წყ-
ალობაჲ.

256v

წარდგომანი წმიდათანი. Ⴜმიდანო მოციქულნო წინაწარმეტყუელ-
ნო და მოწამენო, რომელთა კეთილი ღუაწლი იმო-
ღუაწეთ, სარწმუნოებაჲ დაიმარხეთ, კად-
ნიერებაჲ გაქუს მაცხოვრისა წინაშე, მას ევედ-
რენით, სანატრელნო, ცხორებისათჳს სულთა ჩუენთაჲსა.
შენ, რომელმან შეჰმოსენ ცანი ღრუბლითა, შეგიმოსიეს წ-
მიდათა სოფელსა შინა ვინაჲცა ტანჯვანი უშ-
ჯულოთანი მოითმინნეს და საცთური კერპთაჲ
უჩინო-ყვნეს, მათითა მეოხებითა ჩუენცა განმათ-
ავისუფლენ უჩინოთა მტერთაგან, მაცხოვარ,
და გუაცხოვნენ ჩუენ. Ⴐომელმან განაბრწყინვენ
წმიდანი შენნი უფროჲს ოქროჲსა და ადიდენ ღირს-
ნი შენნი, სახიერ, მათითა მეოხებითა, ქრისტე ღმერთო,
მშვდობა ყავ ცხორებისათჳს ჩუენისა, ვითარცა კაცთმოყუარე
ხარ და ლოცუაჲ ჩუენი წარჰმართე, ვითარცა საკუ-
მეველი, მხოლოო, რომელი დიდებულ ხარ წმიდა-
თა შორის. Ⴊუაწლშემოსილნო უფლისანო,
ნეტარ არს ქუეყანაჲ, რომელი განიპოხა სისხლითა თქუენითა,
და წმიდა არიან საყოფელნი, რომელთა შეიწყნარნეს
ნაწილნი თქუენნი, რამეთუ სტადიონსა შინა მტერი განაქი-
ქეთ და კადნიერებით ჰქადაგეთ ქრისტე. მას
ვითარცა სახიერსა ევედრენით ცხორებისათჳს სუ-
ლთა ჩუენთაჲსა. Ⴍდეს ღუაწლთა შინა მჳნ-
დეს უფლისა მოწამენი, მაშინ ზახებაჲ უღმრთოთაჲ
სარწმუნოებით მოაუძლურეს. ხოლო რაჟამს კერ-
პთა საცთური ღმრთისა მიერ უჩინოყვეს, მაშინ
დაიდგნეს გვრგვნნი ძლევისანი და გა-
ლობით ღაღადებდეს: ცხორებისმომცემ-
ელო ქრისტე ღმერთო, დიდებაჲ შენდა.

J. M. Featherstone

The Logothete Chronicle in Vat gr 163

Those interested have long recognised the importance of the text of the Logothete Chronicle in *Vat gr* 163 (saec. XII/XIII; hereafter v), which belongs in the main to redaction 'B' but also presents elements of redaction 'A' as well as some material not found in any other version of the Chronicle.[1] Here follows the text from v (ff. 42-46) of first book of the 'Logothete's' original work, recounting the reign of Michael III, with a few remarks on its relation to other versions.[2]

SIGLA

V	=	Vat gr 163 (saec xii-xiii) [reign of Michael II on ff. 42-46].
X	=	Vat gr 153 (saec xii) (= redaction 'B') [reign of Michael III on ff. 198v-203v, ed. Istrin (same as IST below, 2, 1922, 3-17)].
GM	=	Georgius Monachus Continuatus (= redaction 'A'), ed. I. Bekker, Bonn 1838.
IST	=	V. M. Istrin, *Khronika Georgiya Amartola v drevnem slavyanorusskom perevode*, 1, Petrograd 1920 (= redaction 'B'), 503-572.
LG	=	Leo Grammaticus (= redaction 'A'), ed. I Bekker, Bonn 1842.
SM	=	Symeon Magister (Ps.-Symeon), ed. I. Bekker, Bonn 1838.
SREZ	=	V. Sreznevsky, *Simeona Metafrasta i Logofeta opisanie mira*, St Petersburg 1905 (= redaction 'A'), 90-144.

---

[1] About the redactions and MSS of the Chronicle, see Gy. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, 1, Budapest 1942, 140-143, 321-323; A. Kazhdan, 'Khronika Simeona Logofeta', VV 15 (1959) 125-143; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 1, Munich 1978, 354-357.

[2] In a new edition of Redaction B, on the basis of *Vat gr* 153 (hereafter X), *Vindob hist gr* 40 and *Holkham gr* 296, St. Wahlgren intends to include also the testimony of V. The present work was done before the author knew of Mr Wahlgren's plans. Though such an edition will no doubt include all the variants of the text in V, it will perhaps be easier to examine the text presented here, rather than fishing for its elements in an apparatus. Indeed, there is much to be said for a diplomatic edition of the various MSS of the Chronicle, since composite editions, like that of E.-G. v. Muralt (*Khronograf Georgiya Amartola*, St Petersburg 1859), tend to be confusing. In our transcription we note readings in other versions only in places where the text in V does not otherwise make sense, or in the case of remarkable differences from the text in X or deficiencies in Istrin's transcription, e.g. omitted paragraphae which contain information not given in the text. NB we have added iota-subscripts (except in proper names), though they are very rare in V, but we have retained the MS's usage in accentuation, spirits etc. in certain words and enclitics, e.g. καίσαρ, ἀγαρηνοί, μεταταῦτα, γενναῖον τε (but ὁποῖός ἐστι and οἷά τι), οὐχ'. The chapters are of our own making.

TC = Theophanes Continuatus, ed. I Bekker, Bonn 1838.

TM = 'Theodosius Melitenus' (Melissenos; = redaction 'A'), ed. L. F. Tafel, in *Monumenta Saecularia* III,1 Munich 1859.

1 [f42] Μιχαὴλ δὲ ὁ τούτου υἱὸς σὺν τῇ μητρὶ αὐτοῦ ἐβασίλευσεν ἔτη δεκατέσσαρα.

2 τελευτῶν δὲ ὁ θεόφιλος κατέλιπε φροντιστὰς καὶ ἐπιτρόπους τοῦ υἱοῦ καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Θεοδώρας τόν τε Θεόκτιστον εὐνοῦχον καὶ τηνικαῦτα κανίκλειον καὶ λογοθέτην τοῦ δρόμου τυγχάνοντα, καὶ τὸν πατρίκιον Βάρδαν τὸν τῆς αὐγούστης ἀδελφόν, καὶ Μανουὴλ μάγιστρον ἐξ Ἀρμενίων καταγόμενον, ὃς καὶ θεῖος τῆς δεσποίνης ἀπὸ πατρὸς ὑπῆρχεν.

3 ἔμελλε δὲ καὶ ἡ τῶν θείων εἰκόνων προσκύνησις ἀνακαινίζεσθαι καὶ πρὸς τὴν ἀρχαίαν παλινδρομεῖν αὖθις τιμήν. καὶ δὴ Μανουὴλ νόσῳ πιέζεται δεινῇ καὶ χαλεπῇ· πρὸς ὃν εἰσρέοντες οἱ μοναχοὶ τῶν Στουδίου, ἀνάκλησιν τῆς ὑγείας ὑπισχνοῦνται ῥᾳδίαν τε καὶ ταχεῖαν γενέσθαι, εἰ μόνον τὴν τῶν ἁγίων εἰκόνων προσκύνησιν αὐτὸς θελήσει, καὶ τοὺς κρατοῦντας πείσει[3] θεσπίσαι ἁπανταχοῦ προσκυνεῖσθαι. τοῦ δὲ ὑποσχομένου τοῦτο ποιῆσαι, τῇ αὐτῶν εὐχῇ καὶ σπουδῇ τῆς νόσου ἀπήλλακτο· καὶ τοῖς συνεπιτρόποις ἀνακοινώσας τὰ τῆς βουλῆς, πρὸς τὴν Θεοδώραν εἰσῄεσαν, τὰ τῆς ὑποθέσεως κοινολογούμενοι. καὶ ἐπείπερ ὑπὲρ τῆς ὀρθοδοξίας διήκουσε, 'Τοῦτο', ἔφη, 'καὶ δι' ἐπιθυμίας εἶχον, καὶ ἀεὶ μελετῶσα διέλιπον οὐδαμῶς, ἀλλ' ἡ τῶν πολλῶν συγκλητικῶν καὶ τῶν ἐν τέλει τῇ τοιαύτῃ προσανακειμένων αἱρέσει πληθὺς ἐκώλυε μέχρι τῆς σήμερον, οὐχ' ἧττον δὲ τῶν τῆς ἐκκλησίας προέδρων καὶ μάλιστα τοῦ πατριάρχου Ἰωάννου· ὃς τὸν ἐμὸν ἄνδρα τὴν ῥίζαν ἐκ τῶν γονέων ἔχοντα ἐπιπλεῖον εἰς αὐτὸν ηὔξησέ τε καὶ στερροτέραν εἰργάσατο ταῖς ἑαυτοῦ εἰσηγήσεσι καὶ πυκναῖς παραινέσεσιν, οὗτος γάρ ἐστιν ὁ πρῶτος αὐτοῦ διδάσκαλος'. εὐθὺς οὖν ἡ Θεοδώρα μετακαλεσαμένη Κωνσταντῖνον πατρίκιον καὶ δρουγγάριον τῆς βίγλας,[4] τὸν υἱὸν Γενεσίου μαγίστρου, — οὗτος γὰρ ὁ Κωνσταντῖνος ἦν πατὴρ Θωμᾶ πατρικίου καὶ λογοθέτου τοῦ δρόμου, πάππος δὲ Γενεσίου πατρικίου καὶ ἐπὶ τοῦ κανικλείου, — δηλοῖ τῷ πατριάρχῃ ὅτι 'Εἰ μὲν ὁμόλογος εἶ τούτοις καὶ σύμφωνος,[5] εἰ δ' ἀμφίβολος καὶ τὴν γνώμην οὐκ ἔχων εὐθῆ, τοῦ θρόνου ἔξω γενοῦ'. ὁ δὲ τὴν κατὰ τῶν εἰκόνων αἵρεσιν μὴ ἐξαρνούμενος, ἀπηλάθη καὶ τῆς ἐκκλησίας ἐξώσθη, εἰσήχθη δὲ Μεθόδιος ὁ μέγας καὶ τῆς ἐκκλησίας ἀήττητος πρόμαχος. καὶ οὕτως ἀνέλαμψεν ἡ τῶν θείων καὶ ἁγίων εἰκόνων μορφὴ ἐν ἔτει τῷ ἐξακισχιλιοστῷ[6] τριακοσιοστῷ ὀγδόῳ.

[3] πείσε p. corr. sscr. V

[4] βίγλας] sic V, sed cf. βίγλης infra

[5] p. σύμφωνος habet καὶ δὴ τὸν παλαιὸν κόσμον ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία ἀπολαμβανέτω TC.

[6] ἐξακισχιλιοστῷ] sic spir. V.

4 ὁ δὲ ἄρχων Βουλγαρίας, — Γόβαρις οὗτος ἦν, — θρασύτερον ἐξεφέρετο, γυναῖκα τῆς βασιλείας κρατεῖν διακηκοώς· ὅθεν καὶ ἀγγέλους ἀπέστειλε πρὸς αὐτήν, τὰς συνθήκας λέγων καταλύειν καὶ κατὰ τῆς Ῥωμαίων ἐκστρατεύειν γῆς. θεήλατος δὲ ὀργὴ ἐνέσκηψεν εἰς τὴν χώραν αὐτοῦ· λιμὸς δὲ ἦν, καὶ τὴν αὐτοῦ ἐπολιόρκει καὶ κατέτριβε γῆν. καὶ τοῦ θεοῦ δεόμενος ἀπαλλαγῆναι τῶν δεινῶν, πρὸς θεοσέβειαν μετατίθεται, καὶ τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας καταξιοῦται· καὶ Μιχαὴλ κατονομάζεται, κατὰ τὸ ὄνομα τοῦ βασιλέως, παρὰ τοῦ πρὸς ἐκεῖνον ἀποσταλέντος ἀρχιερέως ἀπὸ τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων. καὶ οὕτως πᾶσα ἡ Βουλγαρία πρὸς θεοσέβειαν μετερρυθμίσθη. ἐπεὶ γοῦν μετετέθη πρὸς θεοσέβειαν, γράφει πρὸς τὴν δέσποιναν περὶ γῆς, στενούμενος πλήθει τῷ ἑαυτοῦ, καὶ ἀξιοῖ περὶ ταύτης, εἰρήνην ἀειπαγῆ ἔσεσθαι ὑπισχνούμενος. ἡ δὲ βασίλισσα ἤκουσεν αὐτοῦ καὶ δέδωκεν αὐτῷ γῆν ἐρήμην οὖσαν τηνικαῦτα τὴν ἀπὸ τῆς Σιδηρᾶς ἄχρι τῆς Δεβελτοῦ, ὅριον τότε τυγχανούσης Ῥωμαίων τε καὶ Βουλγάρων, ἥτις οὕτω καλεῖται Ζαγορὰ παρ' αὐτοῖς.

5 ἀποστέλλει δὲ [f42v] κατὰ Κρήτης τὸν λογοθέτην Θεόκτιστον· ὃς στόλῳ πολλῷ καὶ στρατῷ βαρεῖ ἐκεῖ κατελθών, τὰ πρῶτα μὲν τοὺς Ἀγαρηνοὺς κατεπτόησε τῇ τούτου στρατιᾷ μὴ δυναμένους ἀνταγωνίζεσθαι, ἔπειτα φεύγει αὐτός, μηδενὸς τοῦτον διώκοντος. φήμης γὰρ ἀνὰ τὸν στρατὸν γεγονυίας ὡς Θεοδώρα ἄλλον βασιλέα εἰς τὰ βασίλεια ἀνεβίβασεν, ἐκπλαγὴς ἐπὶ τούτῳ γενόμενος, πρύμναν ἐκρούσατο· καὶ πρὸς τὴν πόλιν ἀνεστρέφετο, τὸν στρατὸν ἐν Κρήτῃ καταλιπὼν ἔργον μαχαίρας γενόμενον.

6 οὕτω δὴ κακὸς ἐν Κρήτῃ φανείς, χείρων ἐφάνη καὶ δυστυχέστατος ἐκεῖθεν ὑποστραφείς. ὡς γὰρ κατὰ Ῥωμαίων ἐξῆλθεν ὁ Ἄμερ ἐκεῖνος καὶ κατεληΐζετο πάντα, τὸν αὐτὸν πάλιν Θεόκτιστον ὡς πιστότατόν τε καὶ οἰκειότατον μετὰ πλείστης δυνάμεως κατ' αὐτοῦ Μιχαὴλ τε καὶ Θεοδώρα ἐξαπεστάλκασι. καὶ συμβαλὼν οὗτος τῷ Ἄμερ εἰς τὸ Μαυροπόταμον λεγόμενον, ἡττήθη τε καὶ ὑπέστρεψε, πολλῶν μὲν ἀναιρεθέντων, τινῶν δὲ καὶ προσφυγόντων τῷ Ἄμερ διὰ τὸ τοῦ Θεοκτίστου βαρύ τε καὶ ἐπαχθές. Θεόκτιστος δὲ ἐν τῇ πόλει ὑποστρέψας, εἴχετο τῆς αὐτῆς οἰκειότητος· καὶ εἰς λόγους ἐλθὼν Βάρδα τῷ τῆς αὐγούστης ἀδελφῷ, τούτῳ τὴν ἧτταν προσῆπτε καὶ παραίτιον ἔλεγε τῆς τοῦ Ῥωμαϊκοῦ στρατοῦ ἀπωλείας,[7] καὶ τοῦτον τῆς πόλεως ἐξώθησε τῇ τῆς αὐγούστης Θεοδώρας βουλῇ.

7 Θεόκτιστος δὲ παραδυναστεύων τῇ αὐγούστῃ, οἶκον καὶ λουτρὸν καὶ παράδεισον ἐν τῇ νῦν Ἀψῖδι καλουμένῃ πεποίηκεν, ὡς ἐγγύτατα τοῦ παλατίου ὑπάρχειν, πρὸς δὲ φυλακὴν ἰδίαν καὶ πύλην σιδηρᾶν ἐν τῇ Δάφνῃ κατεσκεύασε, καὶ παπίαν φυλάττειν ἐκεῖσε ἐπέταξε.

8 τοῦ δὲ βασιλέως ἀνδρωθέντος καὶ τοῖς τε κυνηγίοις καὶ ταῖς τῶν ἱππῶν ἁμίλλαις ἐν τῷ τοῦ ἱππικοῦ διαύλῳ σχολάζοντος καὶ ταῖς ἄλλαις ἁπάσαις ἀκαθαρσίαις,

---

7 ἀπολείας V.

βουλὴν ποιεῖται Θεοδώρα μετὰ Θεοκτίστου, γυναικὶ συζεῦξαι τὸν Μιχαήλ. ἔγνω γὰρ ὡς συμφιλιοῦται τῇ τοῦ Ἴγγερος Εὐδοκίᾳ, ἣν καὶ αὐτὴ καὶ ὁ λογοθέτης Θεόκτιστος διὰ τὸ ταύτης ἀναιδὲς ἐμυσάττοντο· συζευγνύουσιν οὖν αὐτῷ Εὐδοκίαν τὴν τοῦ Δεκαπολίτου. καὶ τῷ τῆς νυμφεύσεως στεφάνῳ ἐν τῷ τοῦ ἁγίου Στεφάνου ναῷ τῷ ἐν τῇ Δάφνῃ ἐστέφθησαν, ἡ δὲ νυμφικὴ παστὰς ἐν τῇ Μανναύρᾳ κατεσκευάσθη, ἡ δὲ σύγκλητος ἐν τοῖς δεκαεννέα ἀκουβίτοις ἀνεκλίθη.

9 ὁ δὲ των Βουκελλαρίων στρατηγὸς ἵππον μεταταῦτα τῷ βασιλεῖ προεκόμισε γενναῖον τε καὶ θυμοειδῆ· ὃν τοῖς ἁμιλλητηρίοις τῶν ἵππων παραζεῦξαι βουλόμενος ὁ βασιλεύς, τό τε ἦθος διαγνῶναι ἐβούλετο ὁποῖός ἐστι, τούς τε ὀδόντας διασκοπῆσαι, ἀφ' ὧν ἡ τῶν ἐτῶν ποσότης διαγινώσκεται. τοῦ δὲ ἵππου θρασυνομένου καὶ ἀναθρώσκοντος, ἤχθετο ὁ βασιλεύς, οὐκ ἔχων ἄνδρα ῥώμῃ τοῦ ἵππου περιεσόμενον. παρὼν δὲ ἐκεῖσε ὁ Θεοφιλίτζης ἐκεῖνος, κόμης ὢν τοῦ τείχους καὶ τῶν νουμέρων, ἔφη πρὸς τὸν βασιλέα ὡς ''Ἐμοί, βασιλεῦ, ἀνήρ τις γενναῖος καὶ ῥωμαλέος ὑπάρχει καὶ περιδέξιος ἱπποκομεῖν· ὄνομα τούτῳ Βασίλειος'. τοῦ δὲ βασιλέως παρευθὺ τοῦτον ἐλθεῖν κελεύσαντος, εἰς τῶν κοιτωνιτῶν ἐξελθὼν ἐν τῇ Σιδηρᾷ Πύλῃ τοῦτον εἰσήγαγεν. ὁ δὲ βασίλευς προσέταξεν αὐτῷ τὸν ἵππον κατασχεῖν· ὁ δὲ τῇ μὲν μιᾷ χειρὶ τοῦ χαλινοῦ λαβόμενος, τῇ δὲ ἑτέρᾳ δραξάμενος τοῦ ὠτός, προβάτου πρᾳότερον τὸν ἵππον ἀπέδειξεν. ᾧ ἀρεσθεὶς ὁ βασιλεύς, ἐν τῇ ἑταιρείᾳ αὐτοῦ τοῦτον κατέταξεν, Ἀνδρέᾳ ἑταιρειάρχῃ παραδοὺς αὐτὸν καὶ τῶν ἵππων αὐτοῦ ἐπιμελεῖσθαι διακελευσάμενος.

10 ἀναγκαῖον δὲ ἡγησάμην διηγήσασθαι περὶ τοῦ αὐτοῦ Βασιλείου τήν τε ἀνατροφὴν καὶ ὅθεν ἔστι μέχρι τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως. ὁ αὐτὸς γεννᾶται ἐν Μακεδονίᾳ ἐν τοῖς χωρίοις Ἀδριανουπόλεως ἐπὶ τῆς βασιλείας Μιχαὴλ τοῦ εὐσεβεστάτου τοῦ καὶ Ῥαγγαβὲ καλουμένου, πατρὸς Ἰγνατίου τοῦ πατριάρχου, γαμβροῦ δὲ Νικηφόρου βασιλέως, τοῦ καὶ γενικοῦ γεγονότος καὶ τὴν Εἰρήνην τυραννήσαντος, εἰς Προκοπίαν τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα ὑπάρχοντος τότε καὶ κουροπαλάτου. ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ Μιχαὴλ ἐξῆλθε Κροῦμος ὁ ἄρχων Βουλγαρίας κατὰ Χριστιανῶν· καὶ τραπεὶς Μιχαὴλ ὁ εὐσεβέστατος ὁ καὶ Ῥαγγαβέ, ὁ γαμβρὸς μὲν Νικηφόρου εἰς θυγατέρα τὴν Προκοπίαν, ἀδελφὴν δὲ Σταυρακίου. καὶ Λέοντος τοῦ Ἀρμενίου τυραννήσαντος αὐτὸν καὶ βασιλεύσαντος, ἐλθὼν ὄπισθεν αὐτοῦ Κροῦμος περιεκύκλωσε τὴν πόλιν, λοχευθεὶς δὲ παρά τινος τῶν τοῦ Ἀρμενίου Λέοντος, μὴ καιρίαν δὲ τὴν πληγὴν λαβών· καὶ ὑποστρέφων ἐν Βουλγαρίᾳ, ἔπεμψεν εἰς τὸν ἅγιον Μάμαντα, ἀφελόμενος τὰ ἐκεῖσε χαλκᾶ ζῴδια. ἀπελθὼν δὲ ἐν Ἀδριανοπουπόλει παρέλαβεν αὐτήν, καὶ μετέστησεν ἀνδρῶν χιλιάδας δέκα χωρὶς γυναικῶν καὶ τούτους κατῴκισε πέραν τοῦ Δαννούβεως. ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις Θεοφίλου τοῦ βασιλέως ἦν στρατηγὸς Μακεδονίας ὁ Κορδόλης[8] προσαγορευόμενος, εἶχε δὲ καὶ υἱόν Βάρδαν ὀνόματι ἠνδρειωμένον πάνυ· ὃν κατέλιπεν [f43] ἀντ' αὐτοῦ ἄρχειν τῶν Μακεδόνων τῶν

---

[8] κορδόλης] sic V , sed cf. κορδύλην infra.

ὄντων πέραν τοῦ Δαννούβεως. αὐτὸς δὲ μετὰ μηχανῆς τινὸς εἰσῆλθε πρὸς Θεόφιλον· ὃν ὑποδεξάμενος χαίρων καὶ γνοὺς ὃ θέλει, ἀπέστειλε πλοῖα ἀναλαβέσθαι αὐτοὺς καὶ ἐλθεῖν ἐν τῇ πόλει. ἦν δὲ ἄρχων Βουλγαρίας Βλαδίμερ, ἔκγονος Κρούμου, πατὴρ Συμεὼν τοῦ μεταταῦτα κρατήσαντος. ἐποίησαν οὖν βουλὴν ὁ λαὸς σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις ἐξελθεῖν ἐν Ῥωμανίᾳ· ἐξελθόντος δὲ τοῦ Μιχαὴλ Βουλγάρου ἐν Θεσσαλονίκῃ, ἤρξαντο διαπερᾶν σὺν ταῖς ὑποστάσεσιν αὐτῶν. μαθὼν δὲ ὁ κόμης τοῦτο, ἀντεπέρασε πολεμήσων αὐτούς. ἐπελθόντες οὖν οἱ Μακεδόνες, ἐποίησαν κεφαλὴν αὐτῶν τόν τε Τζάντζην καὶ τὸν Κορδύλην, καὶ συμβαλόντες πόλεμον ἀπέκτειναν πολλούς, τινὰς δὲ καὶ ἐκράτησαν. οἱ δὲ μὴ δυνηθέντες περάσαι Βούλγαροι προσερύησαν[9] τοῖς Οὔγγροις, ἀναγγείλαντες αὐτοῖς πάντα τὰ τῶν Μακεδόνων. ἦλθον δὲ καὶ τὰ πλοῖα τοῦ βασιλέως πρὸς τὸ ἀναλαβέσθαι αὐτοὺς καὶ ἀγαγεῖν ἐν τῇ πόλει. παρευθὺ οὖν ἀνέφαναν Οὖννοι τῷ πλήθει ἄπειροι· οἱ δὲ ἰδόντες αὐτούς, μετὰ δακρύων βοῶντες ἔλεγον· 'Ὁ θεὸς τοῦ ἁγίου Ἀδριανοῦ βοήθει ἡμῖν', καὶ παρετάσσοντο πρὸς συμβολὴν πολέμου. οἱ δὲ Τοῦρκοι εἶπον πρὸς αὐτούς· 'Δότε ἡμῖν τὴν ὕπαρξιν ὑμῶν πᾶσαν καὶ ἀπέλθετε ὅπου βούλεσθε'. οἱ δὲ τοῦτο οὐ κατεδέξαντο, ἀλλὰ παρατεταγμένοι ὑπῆρχον ἐν τρισὶν ἡμέραις, καὶ τῇ τετάρτῃ ἤρξαντο εἰσέρχεσθαι εἰς τὰ πλοῖα. θεασάμενοι δὲ τοῦτο οἱ Τοῦρκοι συνέβαλον πόλεμον ἀπὸ ὥρας πέμπτης μέχρις ἑσπέρας· καὶ τραπέντος τοῦ ἔθνους, κατεδίωκον αὐτοὺς οἱ Μακεδόνες. καὶ τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ βουλομένων αὐτῶν ὑποχωρῆσαι, ἀνεφάνησαν πάλιν Οὖννοι πρὸς τὸ πολεμῆσαι αὐτούς. ἀναστὰς δὲ Μακεδὼν νεώτερος, Λέων ὀνόματι, ἐκ γένους τῶν Γεμιστῶν, ὃς μεταταῦτα γέγονεν ἑταιρειάρχης, καὶ ἕτεροι ὀνομαστοὶ τῶν Μακεδόνων, ἔτρεψαν αὐτοὺς καὶ ἐξήλασαν· καὶ ὑποστρέψαντες εἰσῆλθον εἰς τὰ πλοῖα. ἀπεσώθησαν πρὸς τὸν βασιλέα· καὶ φιλοτιμηθέντες παρ' αὐτοῦ, ὑπέστρεψαν ἐν Μακεδονίᾳ εἰς τὴν ἰδίαν χώραν. ἦν δὲ τότε Βασίλειος νεανίας ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας ἐλθών· ἐποίησε δὲ τότε ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ ἐπὶ Λέοντος τοῦ βασιλέως τοῦ Ἀρμενίου καὶ Μιχαὴλ τοῦ ἐξ Ἀμορίου, καὶ εἰσῆλθεν ἐπὶ Θεοφίλου τοῦ βασιλέως, ὡς εἶναι τὰ ἔτη αὐτοῦ εἰκοσιπέντε. ἀποκατασταθεὶς δὲ ἐν τῇ ἰδίᾳ χώρᾳ, προσεκολλήθη δουλεύειν στρατηγῷ Μακεδονίας τῷ ἐπιλεγομένῳ Τζάντζῃ· καὶ μηδὲν παρ' αὐτοῦ ὠφεληθείς, εἰσῆλθεν ἐν τῇ πόλει μέχρι τῆς Χρυσῆς Πύλης. εἰσελθὼν δὲ κεκοπωμένος ἀπὸ τῆς ὁδοιπορίας, — κυριακὴ δὲ ἦν, καὶ ὁ ἥλιος πρὸς δυσμάς, — ἀνεκλίθη ἐν τοῖς πεζουλίοις τοῦ ἁγίου Διομήδους· οὔπω γὰρ εἰς μοναστηρίου τύπον ἐσχημάτιστο, ἀλλὰ καθολικὴ ἐκκλησία ἐτύγχανε. ταύτῃ οὖν τῇ νυκτὶ θεία τις φωνὴ τὸν νεωκόρον περιήχησε, — Νικόλαος ἦν ὄνομα τούτῳ, — 'Ἐγερθείς', φησι, 'τὸν βασιλέα ἐν τῷ εὐκτηρίῳ εἰσάγαγε'. ὡς δὲ ἀνέστη τοῦ ὕπνου ὁ νεωκόρος καὶ οὐδένα εὗρε πλὴν Βασίλειον ἐρριμένον ὡς πένητα, ὑποστρέψας πάλιν πρὸς ὕπνον ἐτράπετο. καὶ δὴ δευτέρα φωνὴ τὰ ἶσα τοῖς πρώτοις παρεκελεύετο· ὡς δὲ πάλιν διαναστὰς οὐδένα εὗρεν, εἰς τὴν ἰδίαν κλίνην ὑπέστρεψεν. ἐπέστη δέ τις

[9] προσερύησαν] sic V.

αὐτῷ ἀνὴρ φοβερός, ῥομφαίαν ἐσπασμένος, καὶ ταύτῃ νύξας αὐτὸν κατὰ τῆς πλευρᾶς, φησίν· ‘Ὃν βλέπεις ἔξω τοῦ πυλῶνος κατακείμενον, οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεύς· εἰσάγαγε αὐτόν’. ὁ δὲ σύντρομος διαναστάς, τὸν Βασίλειον ἔνδον τῆς ἐκκλησίας εἰσήγαγε, πήραν[10] ἐνημμένον καὶ ῥάβδον[11] κατέχοντα τῇ χειρί· τῇ δὲ ἐπαύριον λούσας αὐτὸν καὶ ἱμάτια περιβαλών, πνευματικὸν ἀδελφὸν ἐποιήσατο, καὶ ὁμώροφον εἶχε καὶ ὁμοδίαιτον. ἦν δὲ τῷ νεωκόρῳ ἀδελφὸς ἰατρός, ὃς τῷ Θεοφιλίτζῃ ὑπηρετεῖτο. οὗτος κατὰ τύχην πρὸς αὐτὸν γεγονὼς καὶ τὸν Βασίλειον θεασάμενος, καὶ τό τε μέγεθος καὶ τὸ τοῦ ἀνδρὸς εὐειδὲς ἐκπληγείς, τὸν ἑαυτοῦ ἀδελφὸν ἀνηρώτα τίς ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος· ὡς δὲ τὸ ἀπόρρητον αὐτῷ ἐξεκάλυψε καὶ τὸ πρᾶγμα ἀνήγαγεν, ἐπέσκηψε φυλάττειν παρ' ἑαυτῷ τὸ μυστήριον. ἐπεὶ δὲ ἐπὶ τραπέζης τοῦ Θεοφιλίτζη καθημένου ὁ ἰατρὸς ἔτυχε συγκαθήμενος, εἰπόντος αὐτῷ ὡς ‘Ἤθελον εὑρεῖν ἄνθρωπον ἐπιτήδειον εἰς τὸ τῶν ἵππων ἐπιμελεῖσθαι’. καὶ ὁ ἰατρὸς εἶπεν αὐτῷ περὶ τοῦ Βασιλείου ὡς ‘Εἴη ἀνὴρ περιδέξιος καὶ οἷον ἐπιποθεῖς’· ὃν εὐθὺς ἀποστείλας μετεκαλέσατο, καὶ θεασάμενος αὐτὸν κομῶντα τὴν κεφαλὴν καὶ ἐπίσγουρον, αὐτήν τε τὴν κεφαλὴν μεγάλην ἔχοντα, Κεφαλᾶν ἐπωνόμασε, καὶ τῶν ἵππων αὐτοῦ τὴν ἐπιμέλειαν κατεπίστευσεν· οἷος τε τῷ βασιλεῖ Μιχαὴλ κατέστησε γνώριμον, ὥσπερ εἴρηται. ὁ δὲ βασιλεὺς ἐπὶ τούτῳ γαυρούμενος καὶ καθ' ὑπερβολὴν γαννύμενος, πρὸς τὴν μητέρα τοῦτον εἰσήγαγεν, ‘Ἴδε’, λεγων, ‘ὦ μήτηρ, οἷον ἄνδρα ἔχειν εὐπόρησα’. ἡ δὲ τοῦτον ἰδοῦσα, εὐθὺς ἐπεστράφη πρὸς τὸν βασιλέα εἰποῦσα· ‘Οὗτός ἐστι, τέκνον ἐμόν, ὁ μέλλων τὴν γενεὰν ἡμῶν ἀφανίζειν’. ὁ δὲ λῆρον τοὺς λόγους τῆς μητρὸς ἡγησάμενος [f43v] οὐκ[12] ἀπεπέμψατο τὸν Βασίλειον.

11 ἐτελεύτησε δὲ ὁ ἐν ἁγίοις πατριάρχης Μεθόδιος, χειροτονεῖται δὲ ἀντ' αὐτοῦ Ἰγνάτιος ὁ Μιχαήλ, τοῦ κουροπαλάτου υἱός.

12 τῶν δὲ Βουλγάρων ἐπιδρομὰς ποιουμένων ἐν Θρᾴκῃ τε καὶ Μακεδονίᾳ καὶ τοὺς τούτους τόπους ληιζομένων, ἡ Θεοδώρα τοξότας καταστήσασα ἐν τοῖς κάστροις, τὰς τοιαύτας ἐκδρομὰς ἀνεχαίτισε· σποράδην γὰρ τούτους καταλαμβάνοντες, ἀνῄρουν καὶ κατεφόνευον, ὥστε φοβηθέντας τοὺς Βουλγάρους μηδαμοῦ τολμᾶν τῆς οἰκείας χώρας ἐξέρχεσθαι.

13 Βάρδας δὲ ὁ καῖσαρ τὸν πατρίκιον Δαμιανὸν καὶ παρακοιμώμενον δεξιωσάμενος, φίλος αὐτῷ ἐγεγόνει· ὁ δὲ τὸν βασιλέα δυσωπήσας ἔπεισε τὸν Βάρδαν ἐν τῇ πόλει εἰσαγαγεῖν. εἰσελθὼν δὲ καὶ τοὺς οἰκειοτάτους τῷ βασιλεῖ δώροις ὑποποιησάμενος, ὡρίσθη προέρχεσθαι εἰς τὸ παλάτιον. οἰκειωσάμενος δὲ καὶ Θεοφάνην πρωτοσπαθάριον τὸν Φαλγάνον ἐπιλεγόμενον ἀνδρειότατον ὄντα, βουλὴν βουλεύεται μετὰ Δαμιανοῦ τοῦ ἀνελεῖν τὸν λογοθέτην Θεόκτιστον. πείθουσι δὲ καὶ τὸν βασιλέα ἐπὶ τούτῳ συναινέσαι· ὑπέκνιζον γὰρ αὐτὸν ὅτι ἕως ἐστὶ Θεόκτιστος μετὰ

[10] πῆραν V.

[11] ῥᾶβδον V.

[12] οὐκ] add. marg. V.

τῆς αὐγούστης οὐκ ἄρξει ποτὲ οὐδὲ κατεξουσιάσει τῆς βασιλείας. τοῦ δὲ Θεοκτίστου κατὰ τὸ εἰωθὸς ἐν τῷ λούματι τῶν ᾿Αρεοβίνδου λουσαμένου καὶ ὑποστρέψαντος, καὶ εἰς τὸ Λαυσιακὸν διὰ τῶν ᾿Ασηκρητίων μετὰ τῶν ἀναφορῶν εἰσεληλυθότος, καὶ τὸν Βάρδαν θεασαμένου ἐν τῇ προελεύσει καθήμενον, καὶ διαταραχθέντος σφοδρῶς καὶ εἰπόντος ὅτι ‘ ᾿Εγὼ τοῦτον ἔνθεν ἐκβαλῶ, ὡς τὴν αὐγοῦσταν εἰσεληλυθώς’, ἐπεὶ ἐν τῷ ὡρολογίῳ ἐγένετο, ὑπήντησεν αὐτῷ Μιχαὴλ ἅμα Δαμιανῷ καὶ οὐκ εἴασε πρὸς τὴν Θεοδώραν εἰσελθεῖν, ἀλλ᾿ ἐκέλευσε μετ᾿ ὀργῆς τὰς ἀναφορὰς ἀναπτύξαι καὶ ἀναγνῶναι, καὶ τοῦτο καὶ ἄκοντα πεποιηκότα εἰς τοὐπίσω ἀντέστρεψεν. ὁ δὲ πικρῶς δακρύων καὶ ὀλοφυρόμενος ἐξῆλθε· συνήντησε δὲ αὐτῷ Βάρδας εἰς τὸ Λαυσιακόν, καὶ ἤρξατο κατὰ κόρρης παίειν αὐτὸν καὶ τίλλειν τὰς τρίχας αὐτοῦ. ἰδὼν δὲ ὁ δρουγγάριος τῆς βίγλης ὁ Μανιάκης λεγόμενος, ἀναστὰς τῷ Βάρδα ἀντέλεγε τοῦ μὴ τὸν λογοθέτην τύπτειν. ὁ δὲ Βάρδας ἀπεκρίθη ὡς τῇ κελεύσει τοῦ βασιλέως τοῦτο ποιεῖ, ἀνεφάνη δὲ καὶ ὁ βασιλεὺς τῇ βουλῇ Δαμιανοῦ· καὶ τοῦτον ὁ Βάρδας ἰδὼν ἅμα Θεοφάνει τῷ Φαλγάνῳ, ἄραντες τὸν λογοθέτην σφάττουσι αὐτὸν καὶ μεληδὸν κατατέμνουσιν εἰς τὰ Σκύλα, θηρῶν ὠμότητα ἐνδειξάμενοι.

14 τοῦτο μαθοῦσα παρὰ τοῦ παπίου Θεοδώρα, ἐξελθοῦσα, κατὰ τοῦ Μιχαὴλ καὶ τῶν ἄλλων, οἳ τόν φόνον κατεπράξαντο, ἠγανάκτει καὶ κατεβοᾶτο. τοῦ δὲ βασιλέως πᾶσι τρόποις μηχανωμένου τὴν μητέρα παρηγορεῖν, αὐτὴ τῆς ὀργῆς οὐκ ἐνεδίδου· ὅθεν μεταβαλὼν ὁ βασιλεύς, τοσούτοις τρόποις λυπεῖν κατηπείγετο, ὅσοις πρὸ τούτου θεραπεύειν ἐσχηματίζετο. καὶ δὴ τὰς ἀδελφὰς αὐτοῦ Θέκλαν καὶ ᾿Αναστασίαν καὶ Ἄνναν τοῦ παλατίου καταβιβάζει καὶ εἰς τὰ Καριανοῦ ἀποκαθιστᾷ, Πουλχερίαν δὲ ὡς ἠγαπημένην τῇ μητρὶ ἐν τῇ μονῇ τῶν Γαστρίων ἀπέστειλε· μετ᾿ ὀλίγον δὲ πάσας ἐν τῇ τοιαύτῃ ἑνώσας μονῇ ἀπέκειρε, τὸ μοναχικὸν σχῆμα ταύτας περιβαλών. ὑπὸ δὲ τῆς συγκλήτου μονοκράτωρ εὐφημηθείς, προβάλλεται Βάρδαν μάγιστρον καὶ δομέστικον τῶν σχολῶν. μὴ καταλλαττομένης δὲ αὐτῷ τῆς μητρὸς διὰ τὴν ἄδικον σφαγὴν Θεοκτίστου καὶ δι᾿ ἃ ἐλύπει αὐτήν, τοῦ παλατίου αὐτὴν κατήγαγε καὶ εἰς τὸ ῥηθὲν μοναστήριον τὰ Γαστρία ἀπέστειλεν. ἥτις ἀθυμίᾳ συσχεθεῖσα καὶ ὑπὸ ἐκπλήξεως ἀφαιρεθεῖσα καὶ τὸ φρονεῖν, ἀναξίαν ἑαυτῆς κατὰ Βάρδα συσκευάζει βουλήν, κοινωνὸν ἑλομένη τοιούτου ἔργου σὺν πολλοῖς ἄλλοις καὶ τὸν τοῦ βασιλέως πρωτοστράτωρα, — ἡ δὲ ἦν προλοχῆσαι τοῦτον ἐκ τοῦ προαστείου αὐτοῦ Κοσμιδίου ὑποστρέφοντα, — ᾧ ἡ μελέτη πρὸ τοῦ ἔργου φωραθεῖσα, κατ᾿ αὐτῶν ἐκείνων τῶν μελετησάντων τὸ κακὸν ἐξηνέχθη· κατασχεθέντες γὰρ ἐν τῇ Σφενδόνῃ τὰς κεφαλὰς ἀπετμήθησαν. προβάλλεται δὲ τὸν Βασίλειον ὁ Μιχαὴλ ἀντὶ τοῦ τελευτήσαντος πρωτοστράτωρος, τὸν δὲ θεῖον αὐτοῦ Βάρδαν κουροπάλατην.

15 ἔπεσε δὲ τότε κόνις ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τοὺς κεράμους αἵματι προσεοικυῖα. πολλοὶ δὲ εὕρισκον λίθους ἐν ταῖς ὁδοῖς καὶ τοῖς κήποις ὡς αἷμα ἐρυθρούς.

16 προβάλλεται δὲ Μιχαὴλ τὸν υἱὸν Βάρδα Ἀντίγονον δομέστικον τῶν σχολῶν. τῷ δὲ ἑτέρῳ υἱῷ αὐτοῦ γυναῖκα δούς, εἰς ἣν καὶ ἐλοιδορεῖτο Βάρδας, μονοστράτηγον τοῦτον ἐν τοῖς δυτικοῖς προβάλλεται θέμασιν· ὃς καὶ ἐτελεύτησεν ἐκεῖσε.

17 μετ' ὀλίγον, τετράδι τῆς διακινησίμου τὸν θεῖον αὐτοῦ Βάρδαν ὁ Μιχαὴλ προβάλλεται καίσαρα· ὃς ἐπὶ ἅρματος ἐποχηθείς, ὑπατείαν τῇ πόλει δέδωκεν.

18 ὁ δὲ Ἄμερ ἐξελθὼν μέχρι Σινώπης κατῆλθεν, ἅπαντα τὰ ἐν ποσὶ ληισάμενος, καὶ ὑπέστρεψε πρὶν τὸ Ῥωμαϊκὸν καταλάβῃ στράτευμα.

19 ὁ δὲ Μιχαὴλ ἅμα τῷ καίσαρι Βάρδα κατὰ τοῦ ἄρχοντος τῶν Βουλγάρων Μιχαὴλ ἐξεστράτευσε διά τε γῆς καὶ θαλάσσης, λιμῷ τήκεσθαι τὸ τῶν Βουλγάρων ἔθνος ἀναμαθών. οἱ δὲ Βούλγαροι τὴν τοιαύτην ἔφοδον ἐκμαθόντες, φόβῳ πολλῷ συσχεθέντες, καὶ πρὸ τῶν ἀγώνων καὶ τῆς μάχης περὶ τῆς νίκης ἀπέγνωσαν, καὶ Χριστιανοὶ γενέσθαι καὶ ὑποτάττεσθαι Ῥωμαίοις ᾐτήσαντο. ὁ δὲ βασιλεὺς τὸν μὲν ἄρχοντα αὐτῶν βαπτίσας καὶ ἐκ τοῦ ἁγίου ἀναδεξάμενος βαπτίσ[f44]ματος, τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτέθηκεν ὄνομα. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοὺς μεγιστᾶνας αὐτοῦ ἐν τῇ πόλει εἰσαγαγὼν πάντας ἐβάπτισε, καὶ εἰρήνην βαθεῖαν πεποίηκε.

20 τοῦ δὲ Ἄμερ πάλιν κατὰ Ῥωμαίων ἐξελθόντος, στρατηλάτης ὢν τῆς Ἀνατολῆς Πετρονᾶς, Νάσαρ δὲ τῶν Βουκελλαρίων, ἐνεδρεύσαντες καὶ τὴν ὁδὸν δι' ἧς ἔμελλεν ὑποστρέφειν, συναντῶσιν αὐτῷ εἰς τὸν Λαλακάωνα· καὶ συμβαλόντες, εἰς μάχην τρέπονται αὐτόν. καί τις τῶν κομήτων καταλαβὼν Ἄμερ φεύγοντα, τούτου τὴν κεφαλὴν ἀπέτεμεν. οἱ δὲ στρατηγοὶ ἐν τῇ πόλει εἰσεληλυθότες μετὰ ἐπινικίων, ἐθριάμβευσαν ἐν τῷ ἱππικῷ· καὶ ἔκτοτε γαλήνην ἔσχε τὰ τῆς ἀνατολῆς διὰ τὴν τοῦ Ἄμερ σφαγήν.

21 ἔκτισε[13] δὲ σταῦλον ὁ Μιχαὴλ τοῖς ἵπποις αὐτοῦ, μαρμάροις τοῦτον καλλωπίσας καὶ ὕδατα μετοχεύσας. τούτου οὖν τελεσθέντος, ὁ βασιλεὺς τὸν πτωχομάγιστρον λεγόμενον Πέτρον, ὃς λόγιός τε καὶ σκωπτικὸς ἦν, εἰς θέαν τοῦ ἔργου προσεκαλέσατο, τὸν ἐξ αὐτοῦ θηρώμενος ἔπαινον. φησὶ δὲ πρὸς αὐτὸν ὡς ''Ἀεὶ μνημονεύεσθαι μέλλω διὰ τὴν τοῦ τοιούτου ἔργου κατασκευήν'. ὁ δὲ τῷ βασιλεῖ ἀπεκρίνετο· 'Ἰουστινιανὸς ὁ βασιλεὺς τοιοῦτον ἔργον κατασκευακώς, τὴν μεγάλην τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν, καὶ χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ καὶ πολυτίμοις μαρμάροις κατακοσμήσας, οὐδὲ μνήμης νῦν ἀξιοῦται. σὺ δέ, βασιλεῦ, κοπροθέσιον κατασκευάσας καὶ ἀλόγων ἀνάπαυσιν, διὰ τοῦτο μνημονεύεσθαι φῄς;' ταῦτα ἀκούσας ὁ Μιχαὴλ καὶ τῶν προσδοκωμένων ἐπαίνων ἀποτυχών, ὀργισθείς, τυπτόμενον καὶ συρόμενον ἐκέλευσεν ἐξωσθῆναι τὸν πτωχομάγιστρον.

22 ὁ δὲ πατριάρχης Ἰγνάτιος, φήμης περὶ Βάρδα τοῦ καίσαρος διαθεούσης ὡς τῇ αὐτοῦ νύμφῃ συμφθείρεται, πολλάκις τούτῳ παρῄνεσεν ἀποσχέσθαι τοῦ τοιούτου μιάσματος, καὶ μὴ πρόσκομμα εἶναι πολλῆς τὸν ἀρετῆς καὶ σωφροσύνης ὑπόδειγμα εἶναι ὀφείλοντα· ὁ δὲ τοῖς λόγοις ὡς κέντροις πληττόμενος ἐνεκότει αὐτῷ. ἐπεὶ δὲ

---

[13] περὶ τοῦ μεγίστου σταύλου τοῦ τζηκανιστηρίου καὶ τοῦ πτοχομαγίστρου marg. inf. X.

μέλλοντα κοινωνεῖν τὸν Βάρδαν ὁ πατριάρχης ἀπώσατο, ὀργῇ πληγεὶς τὴν ψυχήν, τὸν παραινέτην ὡς ἄνομόν τινα καὶ φθορέα τῆς ἐκκλησίας ἐξέωσε· καὶ βασάνοις ἀνηκέστοις ὑπέβαλε, παραιτήσασθαι τὴν πατριαρχίαν ἐκβιαζόμενος, Φώτιον δὲ πατριάρχην χειροτονεῖν ἀντ' αὐτοῦ πρωτασηκρῆτις ὄντα καὶ λόγῳ κοσμούμενον.

23 ὁ δὲ βασιλεὺς κατὰ τῶν Ἀγαρηνῶν[14] ἐξεστράτευσεν, Ὠορύφαν ἔπαρχον ἐν τῇ πόλει καταλιπών. ἐπεὶ δὲ κατὰ τὸ Μαυροποτάμον ἐγεγόνει, μήνυμα τούτῳ ὁ ἔπαρχος ἐπιπέμπει ὡς οἱ Ῥῶς τὴν πόλιν καταλαμβάνουσιν. οὕτω μὲν οὖν ὁ βασιλεὺς τῆς εἰς τὰ πρόσω ἐπεσχέθη ὁρμῆς, οἱ δὲ Ῥῶς ἔνδοθεν τοῦ Ἱεροῦ γεγονότες, πολὺν φόνον Χριστιανῶν κατειργάσαντο, καὶ διακοσίοις πλοίοις τὴν πόλιν ἐκύκλωσαν. ὁ δὲ βασιλεὺς καταλαβών, μόλις διαπεράσαι ἐξίσχυσε· καὶ σὺν τῷ πατριάρχῃ Φωτίῳ εἰς τὸν ἐν Βλαχέρναις τῆς θεοτόκου καταλαβόντες ναόν, παννύχιον ἱκετηρίαν ἐτέλεσαν. εἶτα τὸ θεῖον τῆς θεοτόκου ὠμοφόριον μεθ' ὑμνῳδίας ἐξενεγκόντες, τῇ θαλάσσῃ ἄκρως προσέβαψαν· καὶ νηνεμίας οὔσης καὶ τῆς θαλάσσης κατεστορεσμένης ὑπαρχούσης, εὐθὺς λαῖλαψ ἀνέμου ἠγείρετο, καὶ βιαίων κυμάτων ἐπιφοραὶ ἀλλεπαλλήλως τὰ τῶν ἀθέων Ῥῶς πλοῖα συνταράττουσαι καὶ τῇ γῇ προσαράσσουσαι, ὡς ὀλίγα ἐξ αὐτῶν τὸν τοιοῦτον κίνδυνον διαφυγεῖν καὶ ἐπὶ τὰ ἴδια μετὰ ἥττης ὑποστρέψαι.

24 τοῦ δὲ καίσαρος Βάρδα ἐν τῇ προελεύσει μετὰ σκαραμαγγίου εἰσερχομένου, ὁ παρακοιμώμενος Δαμιανὸς ἐν τῷ ὡρολογίῳ καθήμενος οὐχ' ὑπανέστη τούτῳ οὐδὲ τιμῆς ὅλως ἠξίωσεν. ὅπερ ἰδὼν ὁ καίσαρ καὶ θυμῷ πληγεὶς τὴν ψυχήν, σύνδακρυς εἰς τὸ Χρυσοτρίκλινον εἰσελήλυθεν· ὁ δὲ βασιλεὺς περίδακρυν θεασάμενος, τὴν αἰτίαν ἠρώτα μαθεῖν. ὁ δὲ ἔφη ὅτι 'Σὺ μέν, ὦ βασιλεῦ, τιμῆς με ἠξίωσας, ὁ δὲ παρακοιμώμενος Δαμιανὸς ἀτιμίᾳ ὑπέβαλε. διερχομένου γάρ μου ἐνώπιον τῆς συγκλήτου οὐχ' ὑπανέστη μοι· ὅπερ εἰς ὄνειδος μὲν ἐμόν, ἐξουδένημα δὲ τῆς βασιλείας σου'. θυμοῦ δὲ πλησθεὶς ὁ βασιλεὺς Μαξιμιανῷ τινὶ κοιτωνίτῃ κελεύει τὸν Δαμιανὸν ἀναλαβόντι ἐν τῷ ἐμπορίῳ τοῦ ἁγίου Μάμαντος ἀγαγεῖν καὶ μοναχὸν ἀποκεῖραι. τῇ δὲ αὐτῇ ἡμέρᾳ τὸν πρωτοστράτωρα Βασίλειον παρακοίμωμενον προβάλλεται. καίσαρ δὲ τοῦτο ἀκούσας, ζηλοτυπίᾳ ἐπλήγη τὴν ψυχὴν καὶ ἐζήτει τὸν Βασίλειον ἀνελεῖν.

25 ὁ δὲ βασιλεὺς διέζευξε Βασίλειον Μαρίας τῆς ἰδίας γυναικός, δεδωκὼς αὐτῷ γυναῖκα Εὐδοκίαν τὴν Ἰγγερίναν, διορισάμενος αὐτῷ κυρίαν αὐτὴν ἔχειν· ἦν γὰρ αὐτὴ τοῦ βασιλέως παλλακή, καὶ πάνυ ἠγάπα αὐτὴν ὡς εὐπρεπῆ· τῇ δὲ προτέρᾳ αὐτοῦ γυναικὶ Μαρίᾳ δοὺς χρυσίον καὶ ἄλλα τινὰ ἐν Μακεδονίᾳ ἀπέστειλεν εἰς τὰ ἴδια. ἔκτοτε δὲ ὑπεβλέποντο ἀλλήλους ὅ τε καίσαρ καὶ ὁ Βασίλειος, ἐνεδρεύοντες ἀλλήλους ἀνελεῖν. Βασίλειος δὲ διελοιδορεῖτο τὸν καίσαρα πρὸς τὸν Μιχαὴλ ἐν κρυφῇ ὡς κατ' αὐτοῦ μελετῶντα, ὁ δὲ ταῦτα ὡς λῆρον ἐλογίζετο. σπεύδων δὲ ὁ Βασίλειος τοῦ τὸν βασιλέα πληροφορῆσαι, Συμβατίῳ πατρικίῳ καὶ λογοθέτῃ τοῦ

---

[14] Ἀγαρηνῶν] σαρακηνῶν X.

δρόμου συμφιλιοῦται γαμβρῷ ὄντι τοῦ καίσαρος, καὶ δι' ὅρκων τὴν ἀλλήλων ἀγάπην ἐβεβαιώσαντο. ὁ δὲ Βασίλειος τὸν Συμβάτιον διομνὺς ἐπληροφόρει ὡς 'Τοῦ βασιλέως ἀγάπην πρὸς σὲ ὑπερβάλλουσαν ἔχοντος, κἀμοῦ τὰ ὑπὲρ σοῦ σπουδάζοντος, μελετᾷ μὲν προβαλέσθαι σε [f44v] καίσαρα, πλὴν διὰ Βάρδαν τὸν πενθερόν σου τοῦτο [οὐκ][15] ἀδυνατεῖ καταπράξασθαι'. ὁ δὲ τοῖς τοῦ Βασιλείου ὅρκοις ἀπατηθείς, κατὰ τοῦ ἰδίου γίνεται πενθεροῦ· καὶ ὡς τὸν βασιλέα εἰσελθὼν ἐνόρκως τοῦτον ἐπληροφόρει ὡς ''Ο καίσαρ βούλεταί σε ἀνελεῖν', ἐξειπὼν αὐτῷ καὶ τὰ τῆς βουλῆς. ὁ δὲ βασιλεὺς τοῖς ὅρκοις Συμβατίου πεισθείς, τοῖς τε λόγοις Βασιλείου βεβαιωθείς, ἐνεκότει τῷ καίσαρι. εἰδὼς δὲ ὁ Βασίλειος ὅτι πάντα καλῶς αὐτῷ τὰ τοῦ καίσαρος συνεσκεύαστο, ἐπεὶ μὴ ἠδύνατο ἐν τῇ πόλει τὸν τούτου θάνατον ἀδεῶς κατεργάσασθαι, πείθει τὸν βασιλέα στόλον κατὰ τῆς Κρήτης κινῆσαι. τούτου δὲ γενομένου ὁ φιλόσοφος Λέων τὸν καίσαρα Βάρδαν ὑποστέλλεσθαι παρῄνει καὶ φείδεσθαι τῆς τοῦ Βασιλείου ἐπιβουλῆς. ἔνθεν μὲν οὖν ὁ Βασίλειος τῷ βασιλεῖ ὑπετίθει φυλάττεσθαι καίσαρα, ἔνθεν δὲ καίσαρ ὑπέβαλε φυλάττεσθαι τὸν Βασίλειον. τῆς δὲ συνήθους προελεύσεως τοῦ τῆς θεοτόκου εὐαγγελισμοῦ ἐν τῷ τῶν Χαλκοπρατείων γενομένης ναῷ, μετὰ τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἀνάγνωσιν, ἀνῆλθεν ὅ τε πατριάρχης καὶ ὁ βασιλεὺς σὺν τῷ καίσαρι καὶ Βασιλείῳ παρακοιμωμένῳ ἐν τοῖς κατηχουμένοις. τοῦ δὲ τιμίου αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ προτεθέντος, βάψαντες τὸν κάλαμον ὅ τε βασιλεὺς καὶ ὁ Βασίλειος, τὸν τύπον τοῦ σεβασμίου σταυροῦ ἕκαστος ἐχειρογράφησεν, ὅρκῳ βεβαιοῦντες τὸν καίσαρα ἀφόβως τούτοις συνεξελθεῖν ἐν τῇ κατὰ τῆς Κρήτης ἐκστρατείᾳ. φανερῶς γάρ ὁ φιλόσοφος Λέων τῷ Βάρδᾳ παρηγγυᾶτο μὴ συνεξελθεῖν αὐτοῖς· ἐξερχόμενον γὰρ μὴ ὑποστρέφειν ἔλεγεν.

26 ἀπὸ δὲ τῆς τοῦ ἁγίου Πάσχα ἑορτῆς ἀπάρας ὁ βασιλεὺς μετὰ πολλοῦ στρατοῦ, ἐν τῷ θέματι τῶν Θρᾳκησίων κατέλαβε. στρατοπεδευσαμένων δὲ αὐτῶν εἰς τόπον Κήπους λεγόμενον, βουλὴν ἐποιεῖτο ὁ Βασίλειος τὸν καίσαρα ἀνελεῖν· συνῆν δὲ αὐτῷ ἐν τῇ τοιαύτῃ βουλῇ Μαριανὸς καὶ Συμβάτιος καὶ Βάρδας, οἱ αὐτοῦ ἀδελφοί, καὶ Ἀσυλέων, ὁ τούτου ἐξάδελφος, καὶ Πέτρος ὁ Βούλγαρος, καὶ Ἰωάννης ὁ Χάλδος καὶ Κωνσταντῖνος ὁ Τοξαρᾶς. ὁ δὲ Νεατοκωμίτης Ἰωάννης ταῦτα διαγνούς, τὴν σκηνὴν κατέλαβε καίσαρος, ἡλίου δύνοντος, καὶ συντυχὼν Προκοπίῳ τῷ πρωτοβεστιαρίῳ τοῦ καίσαρος, διεβεβαιοῦτο αὐτῷ ὡς 'Αὔριον μεληδὸν κατακόπτεται ὁ δεσπότης ὑμῶν καίσαρ'· ὁ δὲ εἰσελθὼν τῷ καίσαρι ταῦτα ἀνήγγειλεν. ὃς ἀκούσας ἔφη τῷ Προκοπίῳ· ''Απελθὼν εἰπὲ τῷ Ἰωάννῃ ὅτι "Ληρεῖς.[16] οἶδας ὅτι νέος εἶ, καὶ ἀπρεπὴς ἔστι σοι ἡ τοῦ πατρικίου ἀξία, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὰ ζιζάνια ἐμφυτεύεις, ἵνα τοῦ ποθουμένου σοι ἐπιτύχῃς"'. 'ἄϋπνος δὲ διατελέσας, ὄρθρου βαθέος τοὺς αὐτοὺς πάντας προσκαλεσάμενος, τὰ μηνυθέντα αὐτῷ ἐκοινώσατο, γνώμην λαβεῖν παρ' αὐτῶν. Φιλόθεος δὲ πρωτοσπαθάριος καὶ γενικός, προσ-

[15] οὐκ] om. X (an recte?).

[16] p. ληρεῖς habet οὐκ X (an recte?).

φιλὴς ὢν αὐτῷ, ἔφη· 'Αὔριον, ὦ δέσποτα, τὸν χρυσοϋφῆ[17] σου χιτῶνα περιβαλόμενος ὄφθητι τοῖς ἐχθροῖς σου, καὶ ἀπὸ προσώπου σου φεύξονται'. ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος, τοῦ ἵππου ἐπιβὰς μετὰ λαμπροτάτης στολῆς, πολλῶν περικυκλούντων αὐτόν, τὴν σκηνὴν τοῦ βασιλέως κατέλαβε· συνῆν δὲ αὐτῷ καὶ ὁ αὐτοῦ πρωτοστράτωρ Εὐστάθιος ὁ ἐπίκλην 'Αργυρός, ἀνὴρ γενναιότατος. Κωνσταντῖνος δὲ ὁ Τοξαρᾶς τῇ βουλῇ Βασιλείου προϋπήντησε τούτῳ καὶ προσεκύνησε, καὶ ὑποστρέψας τὴν τοῦ καίσαρος ἔλευσιν τῷ βασιλεῖ[18] ἐμήνυσε. Βασίλειος δὲ ἐξελθὼν προσεκύνησεν αὐτῷ, καὶ τῆς χειρὸς κρατήσας πρὸς τὸν βασιλέα εἰσήγαγεν. ὁ δὲ καίσαρ τῷ βασιλεῖ συγκαθεσθεὶς ἔφη ὡς 'Ὁ λαός, δέσποτα, ἤδη ἅπας συνῆκται. κέλευσον οὖν τάχιον ἐν τῇ Κρήτῃ διαπεράσαι'. Βασίλειος δὲ ὀπίσω ἑστώς, τῇ χειρὶ διηπειλεῖτο τῷ καίσαρι. τοῦ δὲ αἰφνίδιον ἐπιστραφέντος καὶ προσαπειλούμενον θεασαμένου, εὐθὺς ὁ Βασίλειος ξίφει τοῦτον παίει· οἱ δὲ μετ' αὐτοῦ μεληδὸν κατέκοψεν αὐτόν, τοῦ βασιλέως ὁρῶντος καὶ σιωπῶντος. τρίτη δὲ ὥρα τῆς ἡμέρας ἐτύγχανεν. εὐθέως δὲ ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ Βασίλειος ἐπὶ τὴν πόλιν ὑπέστρεψαν. γενομένων δὲ αὐτῶν κατὰ τὸ ἐμπόριον τοῦ 'Ακρίτα, καὶ λαοῦ πολλοῦ ἐπισυνηγμένου τὸν βασιλέα ἰδεῖν, εἷς τις μοναχικὸν σχῆμα περιβεβλημένος, ἐπὶ πέτρας ὑψηλῆς ἀναβάς, μέγα τῷ βασιλεῖ παριόντι ἐπεφώνησεν· 'Καλὸν ταξείδιον ἐποίησας, ὦ βασιλεῦ, τὸν ἴδιον ἀνελὼν συγγενῆ καὶ αἵματι ὁμογνίῳ φοινίξας τὴν δεξιάν. οὐαί σοι, οὐαί σοι, ὅτι ταῦτα ἐποίησας'. θυμωθεὶς δὲ ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ Βασίλειος τὸν μαγγλαβίτην Μωροθεόδωρον ἀποστέλλουσι ξίφει τὸν μοναχὸν ἀνελεῖν. οἱ δὲ λαοὶ τῷ ἀποσταλέντι ἐπιδραμόντες, προεφασίσαντο ἄνουν καὶ δαιμονῶντα εἶναι τὸν μοναχόν, καὶ οὕτω μόλις παρῆλθε τὴν τιμωρίαν ὁ μοναχός.

27 ὀψὲ δὲ σαββάτου τῆς Πεντηκοστῆς ἐμήνυσε Φωτίῳ τῷ πατριάρχῃ ὁ βασιλεὺς διὰ 'Ρεντακίου πρωτοβεστιαρίου αὐτοῦ τὴν ἀναγόρευσιν Βασιλείου ποιήσασθαι καὶ τὸ βασιλικὸν αὐτῷ περιθεῖν διάδημα. καὶ τῇ ἐπαύριον δύο σελλία[19] ἐξῆλθον βασιλικά. ὁ δὲ λαὸς διεταράχθη· πῶς ἑνὸς βασιλέως ὄντος, δύο σελλία[20] ἐξῆλθον. ὁ δὲ βασιλεὺς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐλθών, οὐκ ἀπέθετο τὸ στέφος ἀπὸ τῶν βασιλικῶν πυλῶν καθὼς ἔθος ἐστὶ βασιλεῦσιν, ἀλλ' ἐστεμμένος εἰσῆλθε μέχρι [f45] τῶν ἁγίων θυρίων, ὄπισθεν δὲ Βασίλειος σκαραμάγγιον μετὰ σπαθίου φορῶν ὡς ἔθος παρακοιμωμένοις ἐστίν. ἀντιστραφεὶς δὲ ὁ βασιλεὺς μέχρι τρίτου βαθμοῦ ἀνῆλθε τοῦ ἄμβωνος· καὶ ὑποκάτω τοῦ βασιλέως Βασίλειος, κάτωθεν δὲ Βασιλείου Λέων ἀσηκρῆτις ὁ Κάστωρ τόμον κρατῶν ἐπὶ χεῖρας, καὶ Μιχαὴλ πραιπόσιτος, ᾧ 'Αγκούρης ἐπώνυμος, καὶ οἱ δήμαρχοι ἅμα τοῖς δήμοις. ἤρξατο οὖν ὁ Λέων ὁ ἀσηκρῆτις ἀναγινώσκων οὕτως ὡς 'Βάρδας ὁ καίσαρ ἐβουλεύσατο κατ' ἐμοῦ τοῦ ἀνελεῖν με', φησί, 'καὶ διὰ τοῦτο ὑπεξήγαγέ με τῆς πόλεως. καὶ εἰ μὴ διὰ Συμ-

---

[17] χρυσοηφῆ p. corr. sscr. V.

[18] βασιλείω X.

[19] σελία V.

[20] σελία V.

βατίου καὶ Βασιλείου ἐμηνύθη μοι, οὐκ ἂν ἐν τοῖς ζῶσιν ἤμην. πλὴν ὁ μὲν ὑπὸ τῆς ἰδίας ἁμαρτίας ἐτελεύτησε· θέλω δὲ Βασίλειον παρακοιμώμενον, ὡς πιστόν ὄντα καὶ τὴν ἐμὴν βασιλείαν φυλάττοντα καὶ τῆς τοῦ ἐχθροῦ ἐπιβουλῆς ἀπαλλάξαντα, φύλακα εἶναι τῆς ἐμῆς βασιλείας, καὶ ὑπὸ πάντων εὐφημεῖσθαι ὡς βασιλέα. Βασίλειος δὲ δακρύων ἐπληροῦτο, τούτων ὑποφωνουμένων. ὁ δὲ βασιλεὺς ἐκ τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς τὸ στέμμα ἀράμενος δέδωκε Φωτίῳ τῷ πατριάρχῃ, ὃς καὶ εἰσαγαγὼν αὐτὸ ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ, ἐποίησεν εὐχὴν ἐπ' αὐτῷ. οἱ δὲ πραιπόσιτοι ἐνεγκόντες διβιτήσιον καὶ τζαγκία, περιέβαλον τὸν Βασίλειον· ὃς ταῦτα περιβαλόμενος, τοῖς ποσὶ τοῦ βασιλέως προσέπεσεν. ὁ δὲ πατριάρχης τὸ στέμμα ἐξενεγκὼν τῷ βασιλεῖ ἐπιδέδωκε· καὶ τῶν σκήπτρων πεσόντων ὡς ἔθος, ἔστεψεν ὁ Μιχαὴλ τὸν Βασίλειον, καὶ εὐφήμησαν ἅπαντες Μιχαὴλ καὶ Βασίλειον.

28 Συμβάτιος δὲ ὁ τοῦ καίσαρος γαμβρὸς τῆς τοῦ καίσαρος ἀποτυχών, ἰδὼν ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τοῦ Βασιλείου, εἰς τὸ κατ' αὐτοῦ μῖσος κινεῖται. καὶ σύμβουλον λαβὼν τὸν στρατηλάτην Γεώργιον τὸν Πηγάνην, τῇ ἐπαύριον αἰτεῖται στρατηγὸς γενέσθαι· ἀντ' αὐτοῦ δὲ προεβλήθη λογοθέτης τοῦ δρόμου ὁ Γούβερ,[21] ἐκεῖνος δὲ κόμης τοῦ 'Οψικίου. ὁ δὲ Συμβάτιος ἅμα Γεωργίῳ ἐξελθόντες, τάς τε χώρας ἐπυρπόλουν καὶ ἐληίζοντο καὶ τοὺς ἀμπελῶνας ἠρήμουν, — ἦν γὰρ καιρὸς τοῦ θέρους, — μόνον Μιχαὴλ εὐφημοῦντες, ἀποκηρύττοντες δὲ Βασίλειον. ταῦτα μαθόντες οἱ βασιλεῖς, τοῖς λοιποῖς διεκελεύσαντο στρατηγοῖς καταπολεμῆσαι αὐτούς. Νικηφόρος δὲ ὁ Μαλεΐνος δεινὸν εἶναι λογισάμενος ἐμφυλίῳ πολέμῳ τὰς χεῖρας μολύνεσθαι, ἑτέρῳ τρόπῳ τούτους διανοεῖται χειρώσασθαι· καὶ ἔγγραφα ῥίψας μέσον τοῦ λαοῦ αὐτῶν, πάντας ἀποστατῆσαι καὶ διαφυγεῖν τούτους παρεσκεύασε. κατασχεθέντος δὲ Γεωργίου καὶ ἐν τῇ πόλει εἰσαχθέντος, προσέταξεν ὁ βασιλεὺς ἐκτυφλωθῆναι αὐτόν. ἐπεὶ δὲ τῶν ὀφθαλμῶν ἐστερήθη, ἐκάθισαν αὐτὸν ἐν τῷ Μιλίῳ σκύφον ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ ἐπιδόντες, ἐν ᾧ πάντες οἱ παριόντες ἐπέρριπτον ὀβολούς. καὶ μεθ' ἡμέρας τριάκοντα ὁ 'Αρμένιος Συμβάτιος ὑπο Μαλεΐνου κατεσχέθη ἐν Κελιτζηνῇ ἐπί τινι πανδοχείῳ. ἐπεὶ δὲ εἰσήγαγον αὐτὸν ἐν τῇ πόλει ὡς τὸν βασιλέα ὄντα ἐν τῷ ἁγίῳ Μάμαντι, ἄγουσι τὸν Πηγάνην Γεώργιον προστάξει τοῦ βασιλέως εἰς ὑπάντησιν Συμβατίου, δόντες εἰς χεῖρας αὐτῷ θυμιατήριον ὀστράκινον, ἀντὶ θυμιάματος θεῖον ἐμβαλόντες, ὥστε θυμιᾶν αὐτόν. καὶ ἀποτυφλοῦσι καὶ τὸν ἕνα ὀφθαλμὸν Συμβατίου, καὶ τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐκκόπτουσι· καὶ εἰς τὰ Λαύσου τοῦτον ἐκάθισαν, σκεῦος ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ δεδωκότες, ὥστε τοὺς παριόντας ἐν αὐτῷ τι προσεπιρρίπτειν. καὶ μεθ' ἡμέρας τρεῖς ἐν τοῖς ἰδίοις οἴκοις τούτους ἀπήγαγον ἔχοντες ἐν τηρήσει.

29 ὁ δὲ βασιλεὺς Μιχαὴλ ἀποστείλας ἐξήγαγε Κωνσταντῖνον τὸν Καβαλῖνον τοῦ τάφου ὁλόκληρον εὑρεθέντα. ὁ δὲ τοῦτον ἐξενεγκών, βουλόμενος τοῦτον σάκκῳ ἐμβαλεῖν, ἐπεὶ μὴ ἐχωρεῖτο, ἐνετύλιξεν αὐτόν. ὡσαύτως καὶ 'Ιαννὴν

---

[21] γοῦμερ X.

πατριάρχην τοῦ τάφου ἐξήνεγκεν ἅμα τῷ ὠμοφορίῳ αὐτοῦ. καὶ τούτους ὁ ἔπαρχος προστάξει τοῦ βασιλέως ἐν τῷ πραιτωρίῳ ἀπέκλεισεν. καὶ ἐν ἡμέρᾳ ἱππικοῦ ἐξενεγκὼν αὐτοὺς καὶ ἀπογυμνώσας ἔτυψε μαγγλαβίοις, καὶ ἀποστείλας ἔκαυσεν αὐτοὺς ἐν τοῖς Μαγιστριανοῦ.[22] τὴν δὲ Κοπρωνύμου λάρνακα ἱερακίτου λίθου ὑπάρχουσαν πρίσας, στηθαῖα[23] πεποίηκε καὶ τῷ ὑπ' αὐτοῦ κτισθέντι ναῷ ἐν τῷ τοῦ παλατίου Φάρῳ ἐπέστησε.

30 τῷ δὲ σεπτεμβρίῳ μηνί, πρώτῃ τοῦ μηνός, πεντεκαιδεκάτῃ ἰνδικτιῶνι γεννᾶται τῷ Μιχαὴλ υἱός, Λέων ὁ βασιλεύς, ἐκ τῆς Ἰγγερίνης Εὐδοκίας· οὗ τοῖς γενεθλίοις ἱππικὸν ὁ βασιλεὺς ἐν τῷ ἁγίῳ Μάμαντι ἐπετέλεσε βένετος ἱππεύσας. Κωνσταντῖνος δὲ ὁ ἐξ Ἀρμενίων, ὁ πατὴρ Θωμᾶ τοῦ πατρικίου καὶ λογοθέτου τοῦ δρόμου, πάππος δὲ Γενεσίου πατρικίου καὶ ἐπὶ τοῦ κανικλείου, δρουγγάριος ὢν τῆς βίγλης, ἵππευσε λευκός, ῥούσιος δὲ ὁ Κρασᾶς, πράσινος δὲ ὁ Ἀγαλλιανός. τοῦ δὲ βασιλέως[24] νικήσαντος καὶ ἐπὶ δεῖπνον ἀνακλιθέντος ἅμα Βασιλείῳ καὶ Εὐδοκίᾳ, ὁ πατρίκιος Βασιλισκιανὸς τὸν βασιλέα ἐθείαζεν ὡς εὐφυῶς [45v] ἡνιοχήσαντα. ὁ δὲ βασιλεὺς διεκελεύσατο ἀναστῆναι τοῦτον, καὶ ὑπολῦσαι αὐτὸν τὰ βασιλικὰ ὑποδήματα καὶ ἐπ' ἑαυτὸν[25] ὑποδῆσαι. τοῦ δὲ ἀνανεύοντος καὶ πρὸς Βασίλειον ἀποβλέποντος, μετὰ θυμοῦ προσέττατεν ὁ βασιλεὺς τοῦτο ποιῆσαι. τοῦ δὲ Βασιλείου ἐννεύσαντος αὐτῷ, ὑπεδήσατο τὰ κοκκοβαφῆ ὑποδήματα. ἔφη οὖν ὁ βασιλεὺς μεθ' ὅρκου πρὸς Βασίλειον ὡς ''Ὑπὲρ σὲ κάλλιον αὐτῷ ταῦτα πρέπουσι. μὴ γὰρ οὐκ ἔχω ἐξουσίαν ὡς σὲ βασιλέα πεποίηκα καὶ ἄλλον ποιῆσαι;' καὶ ὠργίζετο κατὰ Βασιλείου θυμούμενος. ἡ δὲ Εὐδοκία περίδακρυς γενομένη, ἔφη τῷ βασιλεῖ· 'Τὸ τῆς βασιλείας ἀξίωμα, δέσποτα, μέγα ἐστί· καὶ ἀναξίως καὶ ἡμεῖς τοῦτο περικείμεθα, καὶ οὐ δίκαιόν ἐστι καταφρονεῖσθαι αὐτό'. ὁ δὲ βασιλεὺς εἶπε· 'Μὴ λυποῦ ἐπὶ τούτῳ, καὶ γὰρ καὶ τὸν Βασιλισκιανὸν βασιλέα θέλω ποιῆσαι'. Βασίλειος δὲ θυμῷ καὶ λύπῃ ἀκατασχέτῳ τὴν ψυχὴν ἐπλήγη.

31 ἐν κυνηγίῳ δὲ τοῦ βασιλέως ἐξελθόντος, μοναχός τις δέδωκεν αὐτῷ χάρτην τὴν παρὰ Βασιλείου μελετωμένην ἐπιβουλὴν διαγράφοντα· ὃν ἀναγνούς, κατὰ Βασιλείου ἔθηγε τὸν θυμόν. ἐπεὶ δὲ ἡ μήτηρ αὐτοῦ Θεοδώρα ἐν τοῖς Ἀνθεμίου τοῦτον ἐκάλεσε, τὸν πρωτοβεστιάριον αὐτοῦ Ῥεντάκιον ἐξαπέστειλε μετὰ καὶ ἑτέρων οἰκείων αὐτοῦ πρὸς τὸ θηρεῦσαι τί[26] καὶ τῇ μητρὶ αὐτοῦ ἀποστεῖλαι.

32 ὁ δὲ Βασίλειος κατὰ τοῦ βασιλέως Μιχαὴλ συνεσκευάζετο. ἐπὶ δεῖπνον δὲ τοῦ βασιλέως κατακλιθέντος, καὶ σύνδειπνον τὸν Βασίλειον καὶ τὴν Εὐδοκίαν πεποιηκότος καὶ οἰνωθέντος δαψιλῶς, ἀναστὰς ὁ Βασίλειος προφάσει χρείας σωματικῆς, τὰ κλεῖθρα διέστρεψε τῶν θυρῶν τοῦ βασιλικοῦ κοιτῶνος, ὡς μὴ

---

[22] ἀμαστριανοῦ X.

[23] cf. Theophanes, ed. de Boor, 395,21: στηθαῖον περιτείχισμα.

[24] βασιλείου X (non βασιλέως ut apud Istrin).

[25] ἑαυτῷ a. corr. V.

26 τί] sic acc.V, intellige indefin.

κλεῖσθαι τὰς θύρας, καὶ ὑποστρέψας συνεδείπνει πάλιν τῷ βασιλεῖ. ἐπεὶ δὲ ἀλπήστως ἐνεφορήθη τοῦ οἴνου ὁ βασιλεύς, τῆς Ἰγγερίνης αὐτῷ συγχαιρούσης ὡς ἔθος, ἐξανέστη τοῦ δείπνου χειροκρατούμενος ὑπὸ Βασιλείου, καὶ ἐν τῷ ἰδίῳ κοιτῶνι εἰσῆλθε, Βασίλειος δὲ τὴν τούτου χεῖρα φιλήσας ἐξῆλθεν. ἐντὸς δὲ τοῦ κοιτῶνος ὁ Βασιλισκιανὸς ἐκοιμήθη κατὰ κέλευσιν τοῦ βασιλέως ἐν τῇ κλίνῃ Ῥεντακίου, φύλαξ τούτῳ ἐσόμενος. Ἰγνάτιος δὲ κοιτωνίτης τοῦ κλεῖσαι τὰς θύρας ἐλθών, εὗρε διεστραμμένην τὴν κλεῖδα· καὶ ἀπογνούς, ἐπὶ τῆς κλίνης ἐκαθέσθη τὰς ἑαυτοῦ τρίχας ἐκτίλλων. τοῦ δὲ βασιλέως εἰς ὕπνον βαθὺν ἐκ τῆς μέθης κατενεχθέντος, Βασίλειος ἀθρόον ταῖς θύραις ἐπέστη καὶ ἄλλους ἐπαγόμενος, καὶ ταύτας ἀνέῳξεν. ὁ δὲ Ἰγνάτιος περίτρομος ἐξελθών, τὸν Βασίλειον εἰσελθεῖν διεκώλυεν. ὁ δὲ Βούλγαρος Πέτρος ὑπὸ τὴν μασχάλην Βασιλείου <διελθὼν>,[27] πρὸς τὴν κλίνην ὥρμησε τοῦ βασιλέως· ὃν Ἰγνάτιος κατασχὼν καὶ ἀντιμαχόμενος πρὸς αὐτόν, τὸν βασιλέα ἀφύπνισεν. ὁ δὲ Χάλδος Ἰωάννης παραυτίκα ξίφει πλήξας τὸν βασιλέα, ἄμφω τὼ χεῖρε ἀπέτεμεν. ὁ δὲ Πέρσης Ἰακωβίτζης ὁ Ἀπελάτης ξίφει τὸν Βασιλισκιανὸν ἀνελὼν κάτω ἀπέρριψε. πρὸ τῶν θυρῶν δὲ φυλάττοντες ἵσταντο Μαριανός τε καὶ Βάρδας, ὁ τοῦ ῥαίκτωρος Βασιλείου πατήρ, καὶ Συμβάτιος καὶ Ἀσυλέων, ἐξάδελφος αὐτοῦ, καὶ Κωνσταντῖνος ὁ Τοξαρᾶς. οὐδεὶς οὖν τῶν μετὰ Μιχαὴλ ἔγνω τὸ γεγονός. ἐπιτοαυτὸ δὲ οὗτοι συνελθόντες ἐβουλεύοντο περὶ τοῦ πρακτέου. Ἀσυλέων δὲ πρὸς Βασίλειον ἔφη ὅτι 'Εἰ καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐξεκόψαμεν, ἀλλ' οὖν ζῶντα τοῦτον εἰάσαμεν'. καὶ ὑποστρέψας εὗρε τὸν Μιχαὴλ ἐπὶ τῆς κλίνης ἐρριμμένον, ἐκκεκομμένον τὰς χεῖρας καὶ οἰκτρῶς ἀπολοφυρόμενον, καὶ τὴν ἀνηλεῆ καὶ ἄπιστον γνώμην τοῦ Βασιλείου αἰάζοντα. ὁ δὲ ἀμείλικτον ἔχων τὴν ψυχήν, γυμνὸν τὸ ξίφος κατὰ τοῦ στήθους ὤθησε τοῦ Μιχαήλ, καὶ διέσχισε τὴν γαστέρα αὐτοῦ καὶ τὰ ἔγκατα· καὶ ὑποστραφεὶς ἐγαυρία πρὸς Βασίλειον ἐγκαυχώμενος, οἷά τι μέγα καὶ γενναῖον καταπραξάμενος ἀνδραγάθημα.

33 ἔδοξεν οὖν αὐτοῖς διατάχους εἰς τὸ παλάτιον εἰσελθεῖν. ἐπεὶ δὲ ἡ θάλασσα ἐκυμαίνετο, μέχρι τοῦ περάματος κατῆλθον πεζῇ, κἀκεῖθεν διαπεράσαντες, τὸν οἶκον Εὐλογίου τοῦ Πέρσου κατέλαβον· καὶ τοῦτον προσλαβόμενοι, μέχρι τῶν Μαρίνης παρεγένοντο, καὶ διὰ τοῦ τείχους ἀνελθόντες, τὸ παλάτιον κατέλαβον. ἐπεὶ δὲ πλὰξ ἔτυχε τὸν τοῦ τείχους περίδρομον διαφράττουσα, ὁ Βασίλειος δυσὶ τῶν μετ' αὐτοῦ ἑκατέρᾳ χειρὶ προσερεισθείς, λὰξ ἐναλάμενος, τὴν πλάκα κατέαξε, καὶ μέχρι τῆς τοῦ παλατίου πύλης εἰσῆλθον. Εὐλόγιος δὲ ὁ Πέρσης τῷ ἑταιρειάρχῃ Ἀρδανάσδῳ τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἐλάλησεν ὡς ξίφει μὲν ἀνῄρηται Μιχαήλ, Βασίλειος δὲ ἐληλύθει τῆς βασιλείας κρατήσων. ὁ δὲ εἰσδραμὼν καὶ τοῦ παπίου βίᾳ ἀποσπάσας τὰς κλεῖς, ἤνοιξε τῷ Βασιλείῳ· ὃς εἰσελθὼν κατέσχε τὰς κλεῖς, καὶ ἕωθεν προβάλλεται παπίαν τὸν τοῦ Φιλήμονος Γρηγόριον. καὶ ἐν τῷ ἁγίῳ Μάμαντι ἀποστείλας, τὴν τοῦ Ἴγγερος Εὐδοκίαν μετὰ δόξης πολλῆς ἐν τῷ παλατίῳ εἰσήγα-

[27] διελθὼν] supplevi e X, invento spatio 2.5 cm vacuuo in V.

γεν, Ἰωάννην δὲ πραιπόσιτον ἐξαπέστειλεν ἅραντα τὴν Δεκαπολίτισσαν τοῖς ἰδίοις ἀποκαταστῆσαι γονεῦσιν. ἀπέστειλε δὲ καὶ Παῦλον κοιτωνίτην τοῦ κηδεῦσαι τὸν Μιχαήλ· ὃς παραγενόμενος εὗρεν αὐτὸν ἐν τῷ σαγίσματι[28] τοῦ δεξιοῦ ἵππου, ὃν ἐν τῷ προτέρῳ[29] αὐτὸς [f46] ἤλαυεν ἅρματι ἐντετυλιγμένον οἰκτρῶς, τὰ δὲ ἔγκατα αὐτοῦ ἐκκεχυμένα χαμαί. κατέλαβε δὲ θρηνοῦσας ἐπ' αὐτῷ τὴν μητέρα καὶ τὰς ἀδελφὰς καὶ ἀποφυρομένας ἐλεεινῶς. πλοιαρίω. οὖν τὸ σῶμα ἐμβαλών, ἐν τῇ μονῇ τῆς Χρυσοπόλεως ἔθαψεν.

As we have already noted, the text of V as a rule more closely resembles that of redaction 'B', represented by X and IST, than redaction 'A', represented by GM, LG, TM and SREZ, or the (disputed!) third redaction, SM. However, many of the episodes and details in 'B' not found in 'A' are also absent from V. This and the similarity of certain other passages of the text in V to SM would suggest that it stands somewhere in the early stages of the development of the redactions. Furthermore, toward the beginning of this first book, a considerable amount of extraneous material has been added, mainly from TC. The places where the text presents additional or different information from X-IST are as follows (by chapters).

1 V, in which numbers are written out, records the correct number of years of Theodora's regency, but omits Michael's sole reign and that with Basil. X (ed. Istrin, 3,1-4), which as a rule uses numerals, has δ (by scribal omission for ιδ ?) for the regency, ἔτη δέκα for the sole reign and ἔτος ἓν καὶ μῆνας τέσσαρας for that with Basil. IST (503) follows X exactly (same numeral 4 for the regency). GM (810-811), LG (228,10-11), TM (159) and SREZ (100) all have fifteen years for the regency, ten for the sole reign and one year four months for that with Basil (TM and SREZ always use numerals, GM written numbers; LG uses both). SM (647,4-5) has ἔτη ιδ, ἔτη ιβ, ἔτος α μῆνας δ respectively.

The apparent scribal error in the number of years of the regency in X-IST (as well as ιε in the tradition of redaction 'A' and ιβ for the sole reign in SM?) would appear to indicate that numbers in the Epitome were written with numerals.

2 taken from TC (148,9-14). X (ed. Istrin, 3,4-8) and IST (503) mention only an ἐπιτροπή of the πατρίκιος Theoktistos and Manuel, πρῶτος μαγίστωρ. Neither GM-LG-TM-SREZ nor SM have any mention of guardians.

---

[28] σαγήσματι V, cf. Du Cange, *Glossarium*, s.v. σαγή.

[29] προτέρῳ] τετρώρω X.

3 abridged from TC (148,14 – 151,22), with insertion about Constantine the Armenian's grandson Genesius (at TC, 150,12), cf. cap. 30 below. X (ed. Istrin, 3,8-22) and IST (503) similar to GM (811,6 – 814,5), LG (228,12 – 229,1), TM (159) and SREZ (100). SM (647,5-18) first follows GM-LG-TM-SREZ, then (647,18 sqq.) TC (150,9 sqq.), NB no mention of Constantine the Armenian's grandson Genesius in GM-LG-TM-SREZ or SM.

The date of the restoration of the icons is not found in any other source. As it stands, the date is impossible; but if we assume a scribal error of ϛτη (ϚΤΗ) for ϛτν (ϚΤΝ), the result will be AD 842 (!).[30]

4 abridged from TC (162,3 – 165,10, NB Βώγωρις), cf. GM (664,5 – 665,2, NB Βόγαρις). Neither X-IST, nor GM-LG-TM-SREZ mention any such episode involving Theodora, which fits badly with the later account of the conversion of Bulgaria in cap. 19 (NB Γόβαρις in SM 665,12).

10 closer to GM (817,10 – 819,18), LG (231,1 – 233,13), TM (161-163) and SREZ (101-102) [NB mention of Pulcheria's brother Stauracius only in V] until ταύτῃ οὖν τῇ νυκτί (X, ed. Istrin, 5,22 – 6,16 [account of reception by Nicholas at St Diomedes]).

20 after Πετρωνᾶς (ed. Istrin, 9,17) closer to GM (825,2-9), LG (238,21 – 239,5), TM (167) and SM (666,9-15) until οἱ δὲ στρατηγοὶ (X, ed. Istrin, 9,28-30).

25 NB the clause μετὰ τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἀνάγνωσιν missed out in X (ed. Istrin, 12,22).

30 apparently preserves the original reading in X (ed. Istrin 15,20-22) concerning Constantine the Armenian's relation to Genesius (as in in cap. 3 above), cf. SM 681,16-18. GM-LG-TM-SREZ have no mention of Genesius. Might there be, then, some connexion between him and a redaction of the Chronicle reflected in V and X?[31] This would perhaps also explain the borrowing in V from TC, which, like Genesius's *History*, was sponsored by Constantine VII.

32 NB the clause τῆς Ἰγγερίνης αὐτῷ συγχαιρούσης ὡς ἔθος missed out in X (ed. Istrin, 16,11).

8 Canterbury Road
Oxford OX2 6LU
England

J. M. Featherstone

---

[30] Viz. Baronius's dating, now regarded as mistaken, cf. V. Grumel, *Les Regestes du Patriarcat de Constantinople*, 1,II & III, 2d ed., Paris 1989, NN 416-418.

[31] Cf. C. de Boor, 'Zu Genesios', BZ 10 (1901) 62-65; A. Lesmueller-Werner – I. Thurn, *Iosephi Genesii Regum Libri Quattuor*, Berlin 1988, ix-xi.

Aegyptiaca

Erik Hornung, *Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick*. Primus Verlag, Darmstadt 1997, pp. 181.

Tant de traductions douteuses et de théories dénuées de tout fondement scientifique circulent autour des livres sur l'au-delà que nous a légués l'Ancienne Égypte que l'on ne peut que saluer avec reconnaissance cette introduction rédigée par un maître en matière de religion pharaonique. Des textes des Pyramides aux écrits de basse époque, des grands classiques jusqu'aux livres moins connus, chaque œuvre est présentée dans ce manuel de manière analogue: transmission et chronologie des textes, historique de la recherche, structure et langue, résumé du contenu, enfin une bibliographie critique *où* l'on trouvera les anciennes éditions et les titres les plus récents, voire les publications à venir. En appendice, soixante-quatre figures permettent de suivre les scènes principales des livres; il manque malheureusement dans le texte les renvois aux figures, mais les légendes y suppléent en partie.

Ce volume constitue avant tout un guide sûr pour la recherche et l'A. suggère souvent de nouvelles pistes à suivre, des enquêtes à reprendre, des rééditions à faire. La rédaction est dense, de courtes allusions suffisent pour indiquer les évolutions futures: si le mythe d'Osiris est déjà présent dans les textes des Pyramides, mais il y manque encore le démembrement par Seth (p. 9). Avec les textes des sarcophages, chaque mort devient un Osiris (p. 16). On redécouvrira tout l'intérêt du Livres des Portes (p. 56-66). La frontalité de certains visages retiendra l'attention, dans cet art qui semble l'ignorer (e.g. p. 80 et fig. 36).

Il existe déjà toute une littérature sur la question de la permanence des motifs pharaoniques dans l'Égypte chrétienne, puis musulmane. On ne trouvera presque aucune référence à cette problématique dans le volume, sinon un article sur l'Amduat (p. 54-55). L'horreur des supplices infernaux (e.g. p. 81) est un motif qui perdure, mais il n'est pas propre à l'Égypte. L'A. rappelle la publicité dont tel texte a pu jouir parce qu'il contient des parallèles à l'histoire du déluge (p. 108).

En sous-titre, ce livre se donne pour un aperçu introductif: comme tel, il se recommande à coup sûr, si le nom de son auteur, à lui seul, ne le faisait déjà amplement.

Ph. Luisier, S.J.

Aethiopica

Gérard Colin, *Le synaxaire éthiopien. Mois de genbot.* Édition critique du texte éthiopien et traduction française (= PO 47, fasc. 3, N° 211), Pontificio Istituto Orientale, Roma, Turnhout 1997, pp. 174-368.

Con questo numero di PO, che comprende l'edizione del mese di *genbot* (6 maggio - 4 giugno) del sinassario etiopico, l'ultimo mese ancora inedito, l'A., cui si devono in poco più di dieci anni ben otto fascicoli di quest'opera, porta a termine la pubblicazione dello stesso sinassario che vide i suoi inizi cent'anni or sono ad opera "del grande filologo italiano" Ignazio Guidi. Siamo grati al Dr G. Colin e *toto corde* partecipiamo della sua "très grande joie".

Anche in questo mese, il nostro interesse è subito attratto dalle ricorrenze consacrate ai santi etiopici, di cui notiamo, il giorno 3 (p. 15), la commemorazione, assente in Budge, della regina Walatta Māryām, madre di Wanāg Sagad (i leoni gli si prostrano), nome di regno che portarono sia Lebna Dengel (1508-1540) che Minās (1559-1563). Il 6 (p. 27), si ricordano Salomè, la quale ricevette l'abito monastico a Dabra Libānos dall'abate Giovanni Kamā, contemporaneo del re Yesḥaq (1414-1429), e il metropolita Simeone († 1617) che non si trova in Budge. Il giorno 12 (p. 65), vi è memoria del re Eskender (1478-1494), anch'egli non commemorato in Budge. Il 19 del mese (p. 103), si festeggia abba Yosēf, sacerdote, che avrebbe visitato i luoghi santi in Gerusalemme e le tombe degli apostoli Pietro e Paolo in Roma, e ricevuto poi l'abito monastico in Dabra Libānos dall'abate Tawalda Madḫen. Il 20 (p. 107), si commemora Caleb, il santo re di Axum, del sec. VI, che vendicò i martiri di Najran; Caleb fu introdotto dal Baronio nel *Martirologio Romano* al 27 ottobre. Il giorno 27 (p. 147), menzione, non presente in Budge, del governatore Gabra Mikā'ēl, sepolto a Dāgā. Il 29 (p. 155) vi è la commemorazione, che manca in Budge, di abba Afṣē e abba Gubā dei Nove Santi, e di Alessandro (Magno?) figlio di Filippo.

Non ci sembra fuori luogo cogliere l'occasione di questa nota per segnalare le lezioni per alcune festività mariane del mese di *genbot*, contenute nel ms., non ancora catalogato, Vat. Et. 326 (Lezioni per le feste annuali della Vergine: 1915 E.E., pergamena, cm. 37, 5x31, 5, ff. 149, coll. 3): 1. (ff. 79vb-83vb): «Omelia [senza nome d'autore] da leggersi il primo di *genbot* nella festa della natività della regina delle regine, la signora nostra Maria, benedetta nei secoli dei secoli, amen»; 2. (ff. 83vb-85rb): «Miracolo della signora nostra Maria Vergine che si legge il 21 del mese di *genbot*» (cfr E. Cerulli, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria*, Roma 1943, p. 195ss: "Il miracolo periodico di Meṭmāq"); 3. (ff. 85rb-86va): altre due racconti del ciclo del monastero di Meṭmāq, per il 22 di *genbot*.

A coronamento del *Sinassario etiopico*, non ci resta che attendere, riteniamo non per molto tempo, constatati i ritmi di lavoro dell'A., il volume preannunciato "contenente gli indici generali ed eventuali aggiunte e correzioni".

O. Raineri

Getatchew Haile, Aasulv Lande, Samuel Rubenson (eds), *The Missionary Factor in Ethiopia*, Papers from a Symposium on the Impact of European Missions on the Ethiopian Society, Lund University, August 1996, (= Studies in the intercultural History of Christianity, 110) Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 1998, pp. viii + 216.

Nel 1994, alla Twelfth International Conference of Ethiopian Studies presso la Michigan State University, Sven Rubenson propone come tema del seguente incontro di studi etiopici, l'attività missionaria in Etiopia. La proposta di Rubenson è accolta e due anni dopo, nel 1996, si tiene a Lund un simposio sull'argomento. Questo libro, dedicato appunto a S. Rubenson, raccoglie tredici contributi di specialisti, compresi i suoi due, che considerano l'attività missionaria cattolica e protestante in Etiopia sotto diversi punti di vista. Il primo studio, *The Missionary's Dream* di Getatchew Haile, dopo il riconoscimento a europei che contribuiscono validamente all'etiopistica, come Beccari, Flad, Gobat, Isenberg, Kolmodin, Krapf, Rubenson, non può fare a meno di lanciare una sfida a coloro che pretendono "convertire i convertiti", cioè ai missionari europei in Etiopia. Il secondo saggio, *The Missionary Factor: An African Perspective* di R. Gray, autore di *Black Christians and White Missionaries,* estende al resto del continente africano la problematica, citando gli esempi seicenteschi della missione cattolica in Congo. Il terzo contributo *Evangelizing the Evangelized: The Root Problem between Missions and the Ethiopian Orthodox Church*, di Taddesse Tamrat, rilancia la sfida già enunciata da Getatchew Haile. Come Haile, Tamrat fa alcune precisazioni. Giustino De Jacobis ebbe rispetto e comprensione per il rito e la tradizione d'Etiopia più di qualunque missionario protestante (p. 25). Non poteva mancare nel simposio un intervento sulla missione etiopica gesuita iniziata all'epoca di Ignazio di Loyola e conclusa tragicamente nella prima metà del secolo XVII: *The Legacy of Jesuit Missionary Activities in Ethiopia from 1555 to 1632* di Merid Wolde Aregay cerca le cause di quell'epilogo. La figura di Alfonso Mendez è lavata della taccia di principale colpevole, attribuita invece a Paez, morto nel 1622. Mendez sarebbe stato ragionevole (p. 53). Comunque, il Cattolicesimo etiopico nasce con i Gesuiti; piuttosto che con i Cappuccini (p. 56). S. Rubenson tratta nel quinto saggio, *The Missionary Factor in Ethiopia: Consequences of a Colonial Context*, del rapporto fra attività missionaria e potenze straniere. Cita una lettera dell'imperatore Teodoro (1855-1868) al console francese: "D'ora in poi non devono venire nel nostro Paese i vostri missionari" (p. 65). Rubenson firma anche il sesto intervento, *The Interaction between the Missionaries and the Orthodox: The case of Abune Selama.* Benché il de Jacobis e il da Urbino siano molto diversi dai missionari protestanti per il loro atteggiamento verso la tradizione ecclesiastica etiopica e lo studio del ge'ez (p. 73), e Selama non sia il peggior nemico dei Cattolici (p. 83 n. 1), tuttavia la grande virtù di de Jacobis, la sua identificazione con gli Etiopici, fu vista da Selama come un grande pericolo

per l'identità della Chiesa Etiopica (p. 83). Il settimo studio è di Donald Crummery, *The Politics of Modernization: Protestant and Catholic Missionaries in Modern Ethiopia*. L'autore di *Priests and Politicians. Protestant and Catholic Missions in Othodox Ethiopia*, tratteggia la figura di Birru Petros, "il primo etiopico che subisce l'influsso dei missionari stranieri nei tempi moderni" e, a sua volta, influisce sui due imperatori modernizzatori, Tewodros e Haile Sellassie (p. 92). Ezra Gebremehdin, si occupa nell'ottavo saggio, *Aleqa Tayye: The Missionary Factor in his Scholarly Work*, dell'influsso missionario nel campo intellettuale e si sofferma sulla personalità di Aleqa Tayye, autore di *History of the People of Ethiopia*, mediatore fra illustri etiopi e studiosi europei (p. 102). Il suo unirsi agli Evangelici non sopprime in lui l'istanza di approfondimento della tradizione della sua Chiesa nativa (p. 108). Aleqa Tayye si mantiene del resto nella tradizione etiopica attraverso la tipica poesia religiosa, *quinê*, nella quale spesso si esprimeva, benché la sua esegesi e la sua teologia risentano dell'influsso evangelico "missionario" (p. 119). Il nono studio, di Tekeste Negash, già autore di *Italian Colonialism in Eritrea, 1882-1941. Policies, Practice and Impact*, Stockholm 1987, si intitola *The Catholic Mission and the Catholic Community in Eritrea, 1894-1950*. Studia i rapporti fra il colonialismo italiano e l'attività missionaria cattolica in Eritrea. Dal massacro dei Cinquecento a Dogali nel 1887, sotto il Negus Giovanni, al trattato di Uccialli del 1889 (Wichale), alla sconfitta di Adua nel 1896, che fa cadere il governo Crispi, all'espulsione dei missionari lazzaristi francesi nel 1895, al tentativo di separare Chiesa eritrea e Chiesa etiopica (1903) suggerendo una diretta dipendenza della Chiesa eritrea dal Patriarca copto alessandrino. Senza dimenticare i *dubat* eritrei nelle file dell'esercito italiano (1906). Analogamente, gli Italiani auspicheranno nel 1936 l'autocefalia della Chiesa Etiopica per sottrarla alla dipendenza angloegiziana (pp. 125-126). I Cappuccini italiani succedono ai Lazzaristi francesi nel 1913 e l'influsso missionario cattolico si può seguire attraverso l'opera del cappuccino Metodio da Nembro, *La missione dei minori cappuccini in Eritrea 1894-1952*, Roma 1953. Comunque l'insuccesso della missione cattolica non si deve al mancato appoggio della politica coloniale italiana, bensì alla resistenza compatta dei monasteri e dei monaci locali (p. 131). L'A. menziona tre ecclesiastici cattolici che esercitano un influsso intellettuale notevole sul cattolicesimo eritreo: Gebreyesus Haylu, Yacob Gebreyesus e Gasparini Gebre Mariam. Il decimo saggio è del cappuccino cattolico, Ayele Teklehaymanot, *The Struggle of the 'Ethiopianization' of the Roman Catholic Tradition*. Parte dalle attività unionistiche cattoliche in seguito al secondo concilio di Lione, e di quello di Firenze, ma si sofferma sulla missione gesuita cui attribuisce, sommariamente, il torto di aver ignorato i dieci secoli di tradizione cristiana previa. Almeno nel quarto saggio, il giudizio non cattolico di Merid Wolde Aregay sulla stessa missione gesuita non era altrettanto sommario se tentava perfino di salvare Mendez e affermava d'altronde che l'inizio del cattolicesimo etiopico si deve ai Gesuiti piuttosto che

ai Cappuccini. E poi una concezione così negativa dello sforzo gesuita non spiegherebbe tutto il lavoro fatto per imparare la tradizione etiopica attraverso le lingue veicolo di quella, non soltanto la lingua liturgica o ge'ez, ma anche la lingua parlata amharica, il cui assurgere al rango di lingua letteraria si attribuisce alla promozione degli stessi Gesuiti. Eppure nello stesso articolo l'A. sottolinea il fatto che l'imperatore Haile Sellassie I affidò proprio ai Gesuiti l'incarico di fondare un collegio universitario da cui doveva poi svilupparsi la prima università etiopica (p. 153). Apprezzo poi incondizionatamente quanto scrive Ayele Teklehaymanot che il cattolicesimo etiopico rischiò di morire sotto la pressione latinizzante dei missionari se non fosse per l'atteggiamento decisamente filorientale di Leone XIII nella *Orientalium Dignitas*, e per la risposta dei Papi Pio XII e Giovanni XXIII al grido di allarme lanciato con il Memorandum del 1958 e la lettera del 1960, dall'Azione cattolica etiopica, in favore del rito etiopico nella liturgia cattolica. Vengono in seguito altri interventi decisivi del 1971-72, del 1980, del 1992 che l'A. giustamente sottolinea. L'undecimo saggio di Johnny Bakke, è *Models of Leadership in Ethiopia: The Missionary Contribution*. L'A. si occupa di quella piccola percentuale cristiana, da 7 a 10%, che non appartiene alla Chiesa Ortodossa Etiopica. Si pone delle domande, per es., la Mekane Yesus Church avrebbe raggiunto la sua attuale forma senza i missionari? Basata su principi democratici, essa esprime attraverso elezione dalle comunità locali, parrocchie, distretti, presbitèri e sinodi, un governo centrale. I leaders eletti governano nei comitati e nei consigli. Un'altra domanda: questa unità centralizzata è naturale risultato del processo democratico o si deve all'influsso missionario? Di fatto una simile centralizzazione è finanziariamente costosa e comporta dipendenza dall'aiuto estero. Sembrerebbe perciò un modello che mantiene la nuova Chiesa sotto tutela esterna. Tuttavia l'occupazione italiana e il regime Dergue, indussero queste Chiese originate dalle missioni a trovare comunque vie proprie. Il saggio duodecimo, Eskil Jonsson, *The Misionary Factor in the Institutuionalization of the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus*, studia ancora la Mekane Yesus Church, non soltanto per indagarne il modello strutturale, ma anche con spunti missiologici, per esempio chiedendosi se la missione abbia interesse ad integrarsi nella Chiesa o non le convenga rimanere missione, in vista di un maggior dinamismo di sviluppo. L'ultimo saggio, il decimoterzo, di Aasulv Lande, *Evangelical Mission in Ethiopia — Why an Ecumenical Failure?* si chiede il perché del fallimento ecumenico della missione evangelica. Il breve ma interessante studio, attraverso un'indagine sul "proselitismo" (la stessa presenza di missionari stranieri, per alieni che siano dal proselitismo, costituisce una sfida proselitista a una Chiesa più debole, p. 194) giunge alla conclusione: né la missione cattolica né quella protestante hanno errato completamente. La loro relativa manchevolezza o cattiva impostazione non spiegano il loro insuccesso in Etiopia. L'A. ricorre al concetto del "mutamento paradigmatico" (paradigm shift, p. 195), rielaborato da David Bosch su idee di Thomas Kuhn e di Hans

Küng. Infatti l'idea illuminista di libertà individuale che sta dietro il paradigma missionario del secolo XIX, differisce radicalmente dall'idea di unità politica implicata dalla concezione cesaropapista vigente allora in Etiopia (p. 195).

È stata dunque un'ottima idea quella di S. Rubenson di proporre come tema del Symposium tenuto a Lund l'agosto 1996 la riflessione sull'attività missionaria straniera in Etiopia. Gli atti di quel Symposium, raccolti in questo volume, costituiscono un approfondimento della storia della Chiesa Etiopica Ortodossa e suggeriscono ai Cristiani di Occidente salutari riflessioni ecumeniche e missionologiche circa la loro attività nel territorio di una importante tradizione dell'Oriente Cristiano.

V. Poggi, S.J.

Archaeologica

Selçuk Güzeloğlu, *Tarrı Haldi'nin Başkenti. Van ve Çevresine Tarihi ve Arkeolojik Bir Bakış* [La capitale del dio Haldi. Uno sguardo storico e archeologico a Van e ai dintorni], Biber Tanitim, Istanbul 1996, pp. 150, figg. 71.

Un volume di buona e gradevole veste tipografica con una doviziosa illustrazione a colori che cerca di gettare un ponte tra l'attuale Van, città vetustissima, capoluogo del regno dell'Urartu, e il suo ricco passato attraverso i secoli. La più ampia parte del libro è dedicata ai monumenti di Van e dei dintorni, incluse le isole del grande lago, a partire da quelli urartei sino a quelli di un passato più recente. Tale indagine dell'ambiente architettonico e della storia dei monumenti costituisce l'oggetto degli ultimi quattro capitoli (3-6, pp. 19-111), suddivisi in varie sezioni e paragrafi. Il primo capitolo, assai breve (pp. 3-4), offre una introduzione geografica, mentre il secondo capitolo, più nutrito (pp. 5-19), offre una panoramica della storia politica, in parte anche sociale, della città con una rapida e attenta, anche se talora troppo sommaria, carrellata attraverso i secoli.

È particolarmente degno di rilievo che il libro è pervaso da uno spirito irenico verso *tutte* le culture e *tutte* le etnie/nazioni che parteciparono alla vita di Van, vi lasciarono traccia di sé e contribuirono alla sua crescita, ricchezza e grandezza. È notevole, ad esempio, lo spazio dedicato ai monumenti armeni espressamente qualificati come tali (di chiese e monasteri ne sono menzionati una trentina, con l'indicazione del sito, della denominazione antica, qualora cambiata, e dello stato di conservazione, accompagnata a volte da ampie descrizioni architettoniche e artistiche). Fatto, questo, ancora abbastanza raro nella prassi di tanta carta stampata del paese, e quasi inesistente nella prassi ufficiale. Si pensi alla Mostra delle Civiltà Anatoliche, organizzata a Istanbul e indi ripetuta a Milano, nel 1987, dove l'uni-

co monumento armeno, che si potesse riscontrare tramite una foto a malapena riconoscibile, era la chiesa palatina di Aghthamar, con la dicitura "Chiesa monastica bizantina"! Il libro di Selçuk Güzeloğlu può essere giustamente considerato, da questo punto di vista, come un passo da gigante. Per dare un'idea più concreta dello spirito che permea il libro, basti citare queste parole dell'introduzione: "L'emozione che sentiamo per l'annientamento di una chiesa armena a causa dell'abbandono e della trascuratezza è quella medesima che sentiamo per l'annientamento delle moschee e dei ponti secolari in Bosnia" (p. VII).

Non ci resta che esprimere un vivo complimento per l'iniziativa del Signor Selçuk Güzeloğlu insieme all'augurio che il sul libro possa servire d'ispirazione e modello per altri studiosi locali a contribuire al dialogo tra due culture in particolare, la turca e l'armena le quali, nonostante le barriere innalzate dalle catastrofi, hanno tanto da spartire e da ricostruire in comune. Ciò contribuirebbe peraltro a colmare qualche lacuna bibliografica e altra, che non intaccano in ogni caso il valore e il significato di questo bel libro.

B. L. Zekiyan

Armeniaca

Abdurrahman Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler* [La Chiesa Armena e i Turchi], Ocak Yayınları, Ankara 1997, pp. 312.

Negli ultimi anni vi è stata nella storiografia turca, in vari ambiti, una crescente attenzione verso il mondo armeno, la sua storia e istituzioni, quasi sempre in una prospettiva di raffronto con il mondo ottomano e la realtà turca. Il libro qui recensito rientra in questo filone.

Dopo un'introduzione in cui si espongono: a) l'importanza per gli armeni della Chiesa, b) uno sguardo generale sulla "questione armena", il libro si compone di quattro capitoli i quali esaminano in ordine: 1) la religione precristiana degli armeni; 2) il comportamento e la tolleranza verso gli armeni da parte degli Stati cui erano soggetti, dopo la conversione al cristianesimo; 3) la Chiesa Armena; 4) il dogma e il culto della Chiesa Armena (Gregoriana).

L'introduzione ci pare essere particolarmente importante per la comprensione delle intenzioni, disposizioni d'animo con cui il libro è stato scritto, da una parte, e per alcuni principi metodologici e storiografici che guidano la ricerca, dall'altra.

Per quanto concerne il primo punto, l'autore dichiara: «... In simili situazioni è inevitabile che vi siano delle lacune e degli sbagli. Perciò, se vi sono delle lacune, dei malintesi commessi per quanto concerne sia la storia, sia le credenze e le rispettive pratiche, potranno queste essere corrette nelle

edizioni successive. Al riguardo desidero affermare chiaramente che resto aperto a delle critiche e proposte ragionevoli, a delle osservazioni documentate e basate sulle fonti, per accogliere questi avvertimenti ad una valutazione nelle successive edizioni".

Quanto al secondo punto, l'autore assume quale punto di partenza un principio metodologico-storiografico per cui considera la "Chiesa Armena Gregoriana" come l'elemento unificatore, come un "ombrello" sotto la cui ombra elementi etnici molto diversi come "Hayk, Turco, Persiano (Iraniano), Greco (Ellenico), Georgiano e simili elementi etnici si sono trovati insieme in un comune denominatore sotto l'ombrello del cristianesimo e nel nome di "Armenia" che esprime una regione geografica" (p. VI). L'autore considera questa assunzione come "un approccio nuovo alla 'Chiesa Armena e alla Questione Armena'", pur ammettendo che "È possibile che in questo approccio forse abbiamo sbagliato il tiro" (*ibid.*). La prima osservazione che mi pare sia da farsi a tale assunto è che esso non costituisce una novità. È una tesi comune nella storiografia turca che "Armenia" sia un nome di regione e che al popolo armeno manchi una unità etnica ben definita (si vedano a proposito i lavori 'classici' di Esat Uras e Sadi Kocas). La novità è forse nel fatto che Küçük lo fa assurgere esplicitamente alla dignità di un principio storiografico di base il quale, nella sua formulazione, risente troppo di grossolano per essere discusso in questa sede.

Detto ciò, vorremmo fare qualche osservazione su punti particolari, a mo' di esemplificazione, con l'auspicio che in una eventuale nuova edizione l'autore possa introdurre le correzioni e precisazioni necessarie: a) l'affermazione, a p. 5, che "di questa comunità (*cemaat*) che compare sulla scena della storia con l'accettazione del cristianesimo", può spiegarsi solo per l'ignoranza di quella storia anteriore; b) l'attitudine benevola verso ipotesi acritiche, citando solo qualche autore turco senza neppure una presentazione sommaria dello "status quaestionis", come l'essere turchi dei parti (p. 9), la derivazione da caratteri turchi di undici lettere dell'alfabeto armeno, anzi della probabilità che l'intero alfabeto armeno possa spiegarsi attraverso la "grafia turca" (p. 144), dell'etimologia turca della parola *Ejmiacin* (p. 130); c) le affermazioni che il regno armeno di Cilicia sia stato non "un vero regno, ma un regno 'per modo di dire'" (p. 177), che gli armeni turcofoni, aventi perso la lingua, fossero dei turchi cristianizzati (p. 8) — altro è ovviamente il celebre e discusso caso dei *karamanli* —, e simili 'ingenuità' non sono certamente indizi di rigore scientifico e critico. La medesima impressione è confermata inoltre dal fatto che l'impostazione delle varie questioni trattate quasi mai va un passo oltre lo stato del dibattito vigente intorno agli anni Quaranta-Cinquanta. L'ingente mole di produzione armenistica degli ultimi quarant'anni, anche quella sugli argomenti più attinenti all'oggetto dell'indagine, è quasi del tutto ignorata. I lavori di fondamentale importanza, anche per la storia della Chiesa Armena e della sua letteratura, di autori quali Ananian, Garsoian, Mahé, Thomson, per non citare che alcuni tra i nomi più

conosciuti, le "Storie" recenti del popolo armeno, come l'*Histoire des Arméniens* dell'editore Privat (Toulouse 1982) ad esempio, non sono neppure menzionati. È pure del tutto assente la ingente produzione storico-filologica dell'Armenia Sovietica. Manca persino qualsiasi riferimento alla *Storia del popolo armeno*, in otto volumi, dell'Accademia delle Scienze d'Armenia, allora Repubblica Sovietica Socialista, lavoro per molti versi esemplare e imprescindibile negli studi di storia armena. Un'altra importante lacuna è data dall'assenza di indici analitici, che diventano quasi necessari in una ricerca dal raggio d'indagine così vasto.

Finalmente vorremmo proporre alcune osservazioni conclusive sull'impostazione globale del libro. Questo vuol essere la dimostrazione di alcune tesi fondamentali che vengono riassunte nella conclusione (pp. 297-299). Oltre alla suaccennata tesi fondamentale del carattere etnicamente composito del popolo armeno, unito sotto l'ombrello della Chiesa Gregoriana, le altre tesi possono essere espresse nei seguenti termini: a) tra turchi e armeni vi sono stati tradizionalmente rapporti di amicizia e di solidarietà; anzi se non vi fosse stato il "soccorso" dei turchi, forse gli armeni non sarebbero neppure sopravvissuti; anzi tale e tanto è stato l'influsso della cultura turca sulla Chiesa Armena che la "confessione gregoriana" (*Gregoryen Mezhabi*) (p. 299 "'è una confessione dove pesa molto la cultura turca', 'è una confessione che ha l'odore di Turco'" (*"Türk kültürü ağırlı bir mezheptir", "Türk kokan bir mezheptir"*, (p. 299); b) al momento dell'indebolimento dell'impero ottomano, nonostante i rapporti precedenti e la protezione accordata dai turchi, molti armeni si ribellarono; anzi, senza ignorare che vi siano stati patriarchi e uomini di Chiesa favorevoli ai turchi, "la Chiesa, in alcuni momenti, decadde nello stato di diventare il centro e il sostegno dei terroristi. *Nonostante tutto ciò i Turchi continuarono a proteggere gli armeni che erano sotto il loro dominio e patrocinio*" (p. 298, sottolineatura nostra — B.L.Z.). Quanto al primo punto, diremo che vi sia *anche* stata una tradizione di rapporti pacati e di solidarietà tra turchi e armeni nell'impero ottomano, di ciò non può esservi dubbio, e sottolinearlo può senz'altro essere utile contro ogni approccio unilaterale della storia. Ma ci vorrebbe, ci pare, una buona dose di fantasia per affermare che, dopo tutti gli imperi che hanno sfruttato e oppresso gli armeni al punto da portarli sull'orlo dell'estinzione, siano stati i turchi a salvarli da tale rischio (il capitolo II, pp. 47-126, è quasi interamente dedicato a dimostrare questa tesi)! Per quanto concerne invece il secondo punto, preferiremo non commentarlo.

Nonostante queste manchevolezze che era doveroso segnalare, anche per la speranza che possano essere eliminate, il lavoro del prof. Küçük non è privo di pregi. Va apprezzato anzitutto il suo tono pacato. Altrettanto si dica del linguaggio rispettoso nel trattare le realtà cristiane e in particolare le realtà attinenti alla Chiesa Armena, al suo culto ecc. Da rilevare pure, e non per ultima, la notevole proprietà di linguaggio nell'esposizione della dottrina cristiana e dei dibattiti teologici. A proposito, per non parlare di qualche

lieve imprecisione, d'altronde comprensibile, lascia assai sorpresi invece l'articolo N° 6 del capitolo dove si parla delle differenze che contraddistinguono la Chiesa Armena dalle altre Chiese. Vi si legge infatti: "Non accetta [la Chiesa Armena] la concezione secondo cui nella celebrazione della Messa il Pane e il Vino si tramutano nella carne e nel sangue di Gesù" (p. 291), affermazione questa che contraddice peraltro quanto esposto dallo stesso autore nelle pp. 264-265.

In conclusione, nonostante i non lievi limiti, il libro del prof. Küçük apre qualche spiraglio, soprattutto per il suo tono pacato e le dichiarazioni di disponibilità al dialogo.

B. L. Zekiyan

Biblica

Η Αγία Γραφή (Παλαιά και Καινή Διαθήκη). Μετάφραση από τα πρωτότυπα κείμενα, Ελληνική Βιβλική Εταιρία, Εμμ. Μπενάκη 50, Αθήνα 1997, σ. 1461 + 423 +83 + coloured maps of the German Bible Society.

As late as 1975, the Greek Constitution still forbade translating the Bible into Modern Greek without the permission of both the Holy Synod and the Patriarch of Constantinople; and, besides, one had to reproduce the original in Ancient Greek on the other side. As a result, it proved practically impossible to provide a complete translation and one, moreover, that would satisfy the literary and scientific criteria taken for granted in modern-day translations. All the more is one pleased to see a committee of experts striving at a strictly scientific version, with the blessing of Archbishop Seraphim of the Church of Greece as well as of other high Church dignitaries, including that of the Patriarchs of Constantinople, Alexandria and Jerusalem, and their corresponding Holy Synods. Surely, a sign of the rapidly changing times! And yet, the work may be said to have started with V. Vellas, who in 1968 gave to the Greek Biblical Society the translation, made from Hebrew into Kathareusa Greek, the part of the Old Testament from Genesis to 1 Samuel; where he left, the Society took over.

What remains to achieve after the present translation into Modern Greek may be gathered from S. Maurophides' comments in his article, "Η Αγία γραφή: Μετάφραση από τα Προωτότυπα Κείμενα Κριτική Παρουσίαση", *Σύγχρονα Βήματα* 29 (1998) 69f. He could hardly suppress a smile when he read that the decision to translate from the Hebrew had been taken for scientific reasons and as a basis for the future translation of the text of the Septuagint; which brings to mind what the former archbishop of Athens Chrysostomos Papadopoulos had to criticize in N. Vamva's translation († 1855): he and his group, instead of translating from the Septuagint, made the mistake of translating from the Hebrew!

There was perhaps an even greater difficulty than attachment to the language which God factually made use of so as to communicate his message in the New Testament, and, to a certain extent, in the Old Testament as well. Greek theology as a whole has excelled in aspects such as liturgical and patristic awareness, and, especially in this century, in attempting an existential interpretation of the Fathers in what G. Florovsky called a "neo-patristic synthesis". For a number of reasons upon which we cannot dwell here it has not always been possible to follow the breathtaking yet serious developments in the various Western exegetical sciences. Perusing the new Greek translation of the Bible, however, one cannot help but note the pastoral and scientific tact with which the discoveries of solid research are brought home to common people. Thus, in the short introduction to the Prophet Isaias, instead of speaking of Proto-, Deutero- and Trito-Isaias, it is observed that the book of Isaias may be divided, on the basis of philological analysis and the different historical presuppositions, into three units (p. 1193). Indeed, the strength and weakness of the introductions is precisely their brevity, which enables them to deliver the essence of their message in simple language without having to enter into more complicated issues.

Another positive element is the Glossary at the end of the Bible, followed by the Comparaitve Chronological Tables, the Jewish Calendars and Measures, Units and Money (Appendix, pp. 1-83). The succint explanations to the various theological and biblical terms are noteworthy. One need only read the entries on angel (p. 6), Antichrist (pp. 11f), kingdom of God (p. 16), sacrifice (pp. 28f), name (pp. 42f), prophet (pp. 48f) and wisdom (pp. 53f), to see what progress Greek biblical theology has made and that a new bright day may soon dawn for Greek exegesis. Thus, the translation avoids far-fetched symbolical explanations, once part and parcel of the theological vocabulary, without forgetting to throw a bridge across old and new; thus, in a term such as "Lord of the universe" (p. 55) it is observed that, among its various meanings, it corresponds to "Lord Sabbaoth" in Hebrew and to "Pantocrator" in the Septuagint.

A desideratum here would be in order. Nowadays, when within a given Church the need is felt for a new Bible Translation, or a new catechism, it is not unusual that a commission of experts not belonging to that particular denomination be created so as to eliminate unnecessary friction. Since no such attempt to include Catholics, either as co-translators or as critics, as well as the other denominations, seems to have been made, we are still far from having a common accepted Biblical text in Modern Greek. This is unfortunate, especially since Greek Catholics show their common sense by leaving out of the recital of the creed the Filioque, a sign of ecumenical respect. We await the day when all Christians working in Greece may agree on one accepted text. On that day, the unity of the Churches will have come several mighty steps forward and it will be based on the sure path paved with the very words of the Lord!

E. G. Farrugia, S.J.

Byzantinica

Christine Angelidi, *Pulcheria*. La castità al potere. (c. 399 - c. 455) (= Donne d'Oriente e d'Occidente, 5), Jaca Book, Milano 1996, pp. 160.

Quello che noi chiamiamo con espressione tardiva Impero Bizantino, che può dare adito a malintesi per l'accezione che ha l'aggettivo bizantino nel linguaggio corrente, sinonimo di astratto, minuzioso e pedante, è invece un periodo storico affascinante, di grande ricchezza umana e spirituale, che va da Costantino, come giustamente proclama G. Ostrogorsky, alla caduta di Costantinopoli in mano ottomana. Questo libro, affrontando la figura di Pulcheria che partecipa agli inizi di tale periodo storico, ha il merito di ricrearne il contesto, affinché la protagonista si stagli su quello sfondo ricco e complesso, spesso misconosciuto e incompreso. Siamo dunque grati all'Autrice, un'ateniese familiare con i centri di ricerca del suo Paese e di Parigi, per condurci alla scoperta di Pulcheria. Pulcheria, nata il 19 gennaio 399, è donna di grande devozione, sorella di Teodosio II, reggente dell'impero al suo posto durante la di lui età minore, in conflitto con Nestorio, a Efeso parteggia piuttosto per Cirillo di Alessandra, si ritira alquanto dalla scena politica nel 441, sia per la presa di potere del fratello Teodosio e sia per una certa rivalità con la cognata Atenaide-Eudossia (meglio chiamarla così in italiano piuttosto che Athenais-Eudocia). Pulcheria subisce un'ulteriore sconfitta con il "Latrocinio efesino" del 449, ma l'incidente mortale di Teodosio nel 450 la riporta al centro della politica, facendola consorte dell'imperatore Marciano. Pulcheria, che ancora fanciulla ha fatto voto di perpetua castità, va sposa "nell'interesse dell'impero, obbligando Marciano sotto giuramento a rispettare la sua verginità" (p. 110). A fianco del consorte fa la sua comparsa al concilio di Calcedonia. Muore nel luglio del 453, cfr Stiernon.

Questo saggio, peraltro equilibrato nella giusta preoccupazione di rispettare le zone d'ombra e gli aspetti della figura di Pulcheria che appartengono al dominio della leggenda, ignora purtroppo lavori agiografici di tutto rispetto. Infatti, a differenza di Costantino Magno, santo soltanto per la Chiesa Ortodossa e non per la Cattolica, Pulcheria è santa per ambedue le Chiese. L'A. avrebbe trovato completamenti e precisazioni in *Acta SS. Septembris*, III, Parisiis 1865, e in D. Stiernon, "Pulcheria" *Bibliotheca Sanctorum*, X, cc. 1245-1256, dove tutta la storia di questa eroina, compresa l'uccisione dell'eunuco Crisafio, è affrontata in chiara franchezza sulla base delle fonti.

V. Poggi, S.J.

Odilo Engels und Peter Schreiner (Hg.), *Die Begegnung des Westens mit dem Osten: Kongreßakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1993, 466 S + Abbildungen.

Vom 11. bis 14. März 1991 wurde zum Jubiläum der 1000. Wiederkehr des Todestages der Kaiserin Theophanu ein Symposium in Köln abgehalten, um anläßlich dieser historischen Gestalt über den Austausch zwischen Ost und West zu reflektieren. Dabei ist anzumerken, daß hier der Begriff Osten nicht nur auf den griechischen Osten begrenzt wird, sondern im weitesten Sinn gemeint ist.

Die Berührungspunkte zwischen Osten und Westen, die es im Leben und Schaffen von Theophanu gegeben hat, werden in den 24 Beiträgen, die in diesen Band aufgenommen wurden, veranschaulicht. Sie fallen dabei in drei Sektionen, die heißen: Die Sicht des Anderen; Vermittlung von Wissenschaft zwischen Ost und West; und Kunst- und kulturwissenschaftliche Aspekte in der Begegnung von Ost und West.

Als Veranschaulichung des Themas der Begegnung von Osten und Westen eignet sich Kaiserin Theophanu selbst vortrefflich. In seinem "Öffentlichen Vortrag" bringt O. Engels ihre diesbezügliche Bedeutung auf den Nenner: "Die Frau, die — im Grunde noch ein Kind — aus dem Osten kam, nach einem Jahrzehnt schon Witwe wurde und mit mütterlicher Wachsamkeit ihrem Sohn das Erbe ihres Mannes bewahrte, weckt unser Mitleid, aber auch unsere Bewunderung" (S. 13). Um ein politisches Bündnis mit Byzanz mit einer Heirat zu besiegeln, hatte damals Otto I. an seine Nichte Hadwig gedacht, die aber ihr wirkliches Aussehen durch Grimassen zu verhinden wußte (S. 14f) — so groß konnte schon damals die Abneigung gegenüber den Byzantinern sein, obwohl Konstantinopel der Inbegriff damaliger Kultur war (S. 13f). Erst als Otto II. in die byzantinische Interessensphäre in Italien vorgedrungen war, kam eine Ehe zwecks Förderung des Bündnisses nochmals in Frage (S. 15). Da eine *Porphyrogennata* nicht in Frage kommen konnte, beschloß man, diesmal von byzantinischer Seite her ihm Theophanu zu schicken. Den einzigen Sohn, den sie Otto II. schenkte, wurde später dessen Nachfolger Otto III. (S. 19). Nicht nur geriet Theophanu bald in Spannungen mit ihrer Schwiegermutter (S. 21), sondern auch ihr adoptiertes Land mit ihrem Vaterland. In der Tat legte sich Otto II. nunmehr den Titel, *Romanorum imperator augustus*, zu, was durch den gesuchten Anschluß an das antike Rom gleichzeitig einer Drohung an Byzanz gleichkam (S. 22f). Mit dem überraschenden Tod Ottos II. am 7.12.983 brachen Intrigen, insbesondere seitens Heinrichs des Zänkers auf, aber Theophanu behielt zuerst das unmündige Kind bei sich (S. 23f). In einer Urkunde (990) führte sie den Titel *Theophanius gratia divina imperator augustus*, als ob sie ein Mann wäre (S. 26). Sie brachte es während ihrer Regentschaft fertig, die Hinterlassenschaft ihres Gatten unverkürzt an ihren Sohn zu übergeben (S. 27). Wie weit Theophanu ihre neuen Aufgaben als Regentin mit Traditionen aus der Hei-

mat zu verbinden wußte, zeigt sich in ihrem gespannten Verhältnis zu Wladimir von Kiev, der mit der purpurgeborenen Anna vermählt war, die der byzantinische Hof aber Otto II. verweigert hatte (S. 28f). Während Theophanu ihre Schwiegermutter aus der Reichsherrschaft herauszudrängen versuchte, unterband diese ihre kaiserliche Ehre beim Begräbnis, da sie sie überlebte — wobei aber ihr Enkelkind Otto III. sie vom Hof verwies (S. 29, 34f). Das byzantinische Vorbild des Purpurgeborenen war mit im Spiel, als die jüngere Mathildenvita davon sprach, daß Heinrich der Zänker eigentlich hätte König werden müssen, weil er — im Unterschied zu seinem Bruder Otto III. — geboren wurde, als sein Vater schon König war (S. 31, 34). So hat Theophanu den Prozeß zugunsten der Individualssukzession zum Abschluß gebracht (S. 35). Als sie 991 starb, wurde sie nach ihrem Wunsch in der Kölner Abteikirche St. Pantaleon bestattet, weil die Reliquien des populären Märtyrers Pantaleimon aus Kleinasein dort aufbewahrt wurden (S. 36).

Von den anderen Beiträgen erfahren wir manches über östliche Bräuche. In einem Bericht aus dem 6.-7. Jahrhundert sagt uns Maurikios, daß sich Witwen erwürgten, weil sie das Witwendasein für lebensunwürdig erachteten (Ch. Hannick, "Slavische Geschichte und Geschichte der Völker des Nahen Ostens aus der Sicht der arabischen und armenischen Historiographie," S. 41f). Für die Herausstellung der Gegenbegriffe von Oriens und Occidens wäre man gut beraten, auf die Auseinandersetzung zur Zeit des Photianischen Schismas zu achten. In den Papstbriefen wird weder Michael III. je als *imperator Romanorum* angeredet noch die Byzantiner als *Romaioi* bezeichnet (K. Herbers, "Papst Nikolaus I. und Patriarch Photios: Das Bild des byzantinischen Gegners in lateinischen Quellen", S. 63). Die Herausbildung dieser Gegenüberstellung zu einem *topos*, "Contra errores Graecorum", markiert das Ende des relativ friedlichen Zusammenlebens zwischen lateinischen und griechischen Christen um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Süditalien (H. Houben, "Die Tolerierung Andersgläubiger im normannisch-staufischen Süditalien," S. 77f). Bezeichnenderweise führte die vom Autor erwähnte Befreiung Maltas (1090) nicht zur unmittelbaren Ausweisung der Muslime, wie der Autor hätte hinzufügen können, was erst um 1122 unter Roger II. erfolgte, und zwar aufgrund einer rechtzeitig aufgedeckten Verschwörung, die die übriggebliebenen Muslime angezettelt hatten. Bei Anerkennung mancher Grundrechte der Juden, wie die Ausübung ihrer Religion, blieben sie doch eine soziale Randgruppe (ibid., S. 85).

R. Jandesek macht in seinem Beitrag, "Der Umgang mit dem 'Fremden' in den Berichten mittelalterlicher Chinareisender" (S. 89-98), darauf aufmerksam, daß China zwar fester Bestandteil des Beschreibungsprogrammes dieser Fernost-Reisenden ist, aber eben nur als einer der Teile Indiens erscheint ("Drittes Indien", "India superior") (S. 93; vgl. S.102).

U. Knefelkamps "Das Indienbild in Reiseberichten des Spätmittelalters" (S. 99-112) befaßt sich mit sechs Berichten: dem des Venetianischen Kaufmannes Marco Polo (ca. 1254-1324), dessen Schrift ein Gemisch von Beob-

achtetem und Phantasiereichem darstellt; dem der angeblichen Missionsreise (ca. 1320-1330) des Franziskaners Odoric de Pordenone; dem der echten Missionsreise des Dominakaners Jordanus Catalani (de Séverac) (†1336); dem des Johanns von Marignola, der 1338 von Papst Benedikt XII. mit einer Missionsreise zum Großkhan der Mongolen beauftragt wurde: er nennt die Thomas-Christen "Herren des Pfeffers" und als päpstlicher Legat bekommt er von ihnen den ihm zustehenden Teil (S. 107); dem des Ritters John Mandeville (ca. 1300-1360), dessen Bericht von Fabelvölkern usw. erfüllt ist: was zu den Thomas-Christen gesagt wird, ist zu knapp, während das Fiktive überwiegt (S. 104); und dem des Venezianers Nicolò dei Conti (S. 109f).

In "Fremde Frauen: Die Wahrnehmung von Geschlechterrollen in den spätmittelalterlichen Orientsberichten" (S. 167-184) berichtet F. E. Reichert von verkehrter Kleidung bei Männern und Frauen in Chaldäa; obendrein, daß die indische Witwenverbrennung für eines der *mirabilia mundi* gehalten wurde (S. 181).

Interessantes für die Auslotung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Griechen und Lateinern schildert P. Stotz in "Esse velim Graecus... Griechischer Glanz und griechische Irrlichter im mittelalterlichen Latein" (S. 433-451), die ein junger Schüler vor der schwäbischen Herzogin Hadwig aus dem Stegreif erdichtete: "Esse velim Graecus, cum sim vix, domna, Latinus..." "Grieche möchte ich sein, und bin kaum, Herrin, Lateiner..." (S. 433). Beim damaligen niedrigen Niveau der griechischen Sprache im Westen Grieche sein zu wollen, hieß nicht mehr, als wenn heutzutage einer, der im Gymnasium Griechisch lernt, als "Graecus" bezeichnet wird (S. 445).

E. G. Farrugia, S.J.

Henry Maguire (ed. by), *Byzantine Magic,* Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 1995, pp. vii + 187.

Il presente volume raccoglie alcuni dei saggi presentati ad un *Colloquium* tenutosi a Dumbarton Oaks nel 1993. Introdotta da H. Maguire, l'opera contiene 8 saggi relativi al concetto e manifestazioni del "magic" nel mondo bizantino. Mi sembra corrisponda al giusto quanto H. M. sostiene alla fine della sua introduzione (p. 7): in un certo senso i lavori che si presentano sono pionieristici in questo campo, ed aprono certamente ricerche ulteriori che si spera vengano a complementare da una parte, ed estendere, dall'altra, quanto i presenti testi puntualizzano. Sembra doveroso, tuttavia, richiamare quanto lo stesso Curatore ritiene "the most fundamental question, that of the Byzantine definitions of magic" (p. 2). Il "magico" era un elemento concreto e vivente nella vita quotidiana del bizantino — e lo è ancora in molte terre del Mediterraneo, come ben richiamato dal testo di K. Palamas evocato da Russell (p. 50) — e quanto noi possiamo pensare di esso ("external definition") ben poco si discosta dalla visione del mondo incarnata dalle epoche

più antiche. Quanto, invece, il bizantino stesso riteneva "magic", dice H. M. seguendo il pensiero di A. Kazhdan, si muove nell'ambiguità. Strano quanto possa sembrare, ma assumere *l'ambivalenza* attestata da Kazhdan ("Holy and unholy miracle workers", pp. 73-82) come elemento focale della definizione interna di "magic" lascia perplessi. A. K. attinge a piene mani dall'agiografia e formalmente tipicizza i miracoli per lo studio del "magic". Lo stesso autore aveva posto una buona domanda, benché nella stesura mescoli un paio di contesti differenti ("Did he [an ordinary Byzantine] possess — do we Byzantinists possess — a litmus test to separate the sheep from the goats [il testo evangelico darebbe la risposta senza ricorrere a miracoli!], the holy miracles from the unholy tricks? p. 74) a cui dà una sommaria risposta (... "the difference is substantial: the main feature of holy miracles is their beneficial character, their usefulness" p. 77) schivando i nodi più ascosi dell'oggettivo e immaginario mondo bizantino. M. W. Dickie ("The fathers of the Church and the evil eye", pp. 9-34) presenta un buon *excursus* nella prima patristica toccando felici punti di analisi. Ancora più provocante ed interessante la sua finale: "That men should still continue to appeal to it (= envious force of indeterminate identity) shows how powerful a hold a pagan way of looking at the world had over even theologically sophisticated men" (p. 34). La teologia, e qui includo anche la liturgia, è il campo da cui può nascere una definizione interna che, pur foggiandosi diversa epocalmente, persiste nella sua identità. V'è una nota (di H. M., p. 70, n. 60) di questa natura, ma addentrarsi in essa esula da questa pagina. Si pensi a quanto un'analisi filologico-storica e strutturale condotta sul testo dell'eucologio possa contribuire a questo tema: da questo ambito, più che dall'agiografia sic et simpliciter, crediano, si possa più rettamente astrarre una definizione interna di "magic". La vita privata configura la quotidianità, e l'apporto di J. Russell ("The archaeological context of magic in the Early Byzantine Period", pp. 35-50) riconduce il tema del magico dalla discussione testuale a quella concreta e per certi versi tragica dell'esistenza domestica del bizantino comune. Queste pagine aprono uno scenario fattivo e molto stimolante per comprendere possibili compromessi teorici avvallati dalla teologia patristica. H. Maguire partecipa con un ricco saggio ("Magic and Christian Image", pp. 51-71) volto soprattutto alla lettura ideologica sostenuta dall'immagine (icona, ma in queste pagine parlano ancora più i tessuti). Il cambiamento di soggetti decorativi sui tessuti degli abiti delle diverse epoche è altrettanto affascinante quanto puntiglioso e acuto per l'interscambiabile rapporto fra elementi religiosi ed esigenze decorative [per il testo su Anthousa di Mantineon si proponeva il IX sec.: V. Ruggieri, in JÖB 35 (1985) 131-142, i miracoli di cui si predica alle pp. 66-67 richiamano una prassi che ha legami eucologici: V. Ruggieri, JÖB 43 (1993) 21-35]. J. Duffy ("Reactions of two Byzantine intellectuals to the theory and practice of magic: Michael Psellos and Michael Italikos", pp. 83-97 con l'edizione di una lettera di M. Italikos) offre buone interpretazioni sulla lettura del "magic" in due pensato-

ri dell'XI e XII sec. per i quali, fra l'altro, i testi dell'antica cultura ellenistica erano ritenuti parte consistente della vita culturale. Il diritto viene affrontato da M. Th. Fögen, ("Balsamon on Magic: from Roman secular Law to Byzantine Canon Law", pp. 99-115), e nelle sue pagine ben si vede come lentamente si va inquadrando nelle caselle legali e canoniche quanto prima era esperito nella varietà e, spesso, caoticità delle pratiche "magiche". Per l'età tarda di Bisanzio abbiamo ancora un buon saggio di R. P. H. Greenfield, ("A contribution to the study of Palaeologian magic" pp. 117-153), mentre per il trasbordo oltre i confini geografici di Bisanzio, attento e analitico c'è il contributo di R. Mathiesen, ("Magic in Slavia Orthodoxa: the written tradition", pp. 155-177).

V. Ruggieri, S.J.

Patrizia Morelli - Silverio Saulle, *Anna Comnena. La poetessa epica (c. 1083-c. 1148-1153)* (= Donne d'Oriente e d'Occidente, 6), Jaca Book, Milano 1998, pp. 142.

Molto spesso la storia è più complicata e più immaginosa del romanzo. Anna nata a Costantinopoli il 2 dicembre 1083, della dinastia Comnena, è la primogenita dell'imperatore bizantino Alessio I (1048-1118). Promessa sposa dell'erede al trono imperiale, Costantino Dukas, sarebbe normalmente la futura basilissa, purché non capiti l'imprevisto. Ma l'imprevisto succede, come in ogni *plot* letterario che si rispetti. La famiglia di lei è allietata da un'altra nascita. Il fratello Giovanni, in quanto maschio, ha priorità su di lei nei diritti di successione. Come non bastasse, il suo futuro sposo viene inaspettatamente a morire. Anna va sposa al generale Niceforo Briennio, ma non cessa di sperare contro ogni speranza e tenta un colpo di stato, per strappare il trono al fratello Giovanni. Suo marito Niceforo però non collabora. La congiura è scoperta e Anna è condannata dal fratello a chiudersi nel monastero della Kecharitomene. La povera prigioniera (diverrà monaca soltanto in punto di morte, gli anni 1153-54), dall'educazione raffinata, riempie la solitudine insegnando alle monache e componendo un lungo poema epico, l'*Alessiade*, a ricordo delle gesta del padre. Nell'opera Anna mostra senso storico e vera arte. Dà un quadro palpitante dell'uso del fuoco greco (p. 100), del rigore di Alessio, che manda al rogo Basilio il Bogomilo (p. 96) e condanna Giovanni Italo (p. 106). Anna descrive l'arrivo dei Normanni (p. 107), la figura imponente di Roberto il Guiscardo (p. 108) e quella di Boemondo (p. 117). Esprime nei confronti dei Franchi maggiore timore che riguardo ai Turchi, essendo le scorrerie dei Turchi piuttosto disordinate, mentre i Latini, e i Normanni in particolare, si presentano agguerriti e disciplinati (p. 106). Anna descrive l'impatto della prima Crociata sui Greci (pp. 120-126). Ma, soprattuto, rispecchia se stessa nell'*Alessiade*, quale donna del suo tempo e del suo contesto. Lei stessa si assicura un posto nella storia

di quel periodo grazie al suo poema, ancor più che in forza delle sue personali travagliate vicende. I due Autori sono ricorsi all'edizione del testo greco fatta a suo tempo da un antico professore di questo Pontificio Istituto Orientale, il P. Bernard Leib S.J. E hanno pure fatto tesoro dei saggi che lo stesso Leib ha scritto sulla Comnena, in particolare, di *Essai sur une philosophie de l'existence d'après les écrits d'une princesse byzantine au XIIème siècle*, *Les Occidentaux jugés de Byzance sous le règne de l'empereur Alexis Comnène*, *Le rôle des femmes dans la révolution des Comnènes à Byzance*, tutti tre raccolti in un numero di OCA del 1977. Leib ha felicemente intuito come l'*Alessiade* fornisca ai lettori di tutti i tempi un ritratto ricco e attuale della principessa costantinopolitana, Anna Comnena.

V. Poggi S.J.

Αλέξης Γ. Κ. Σαββίδης (εκδ.), *Εγκυκλοπαιδικό Προσωπογραφικό Λέξικο Βυζαντινής Ιστορίας και Πολιτισμού*. Τόμος Α΄: ΄Ααμρ - ΄Αλφιος. Εκδόσεις Μέτρον/ Ιωλκός Αθήνα 1996, σ. 284.

This century has seen the production of many encyclopaedias, such as *Dictionnaire de Spiritualité*, whose production spans a great part of the outgoing century, *Lexikon für Theologie und Kirche*, whose third edition is already mid-way, and *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, whose completion will take us well into the next century. Although the present *Encyclopaedic Prosopographical Lexicon of Byzantine History and Civilisation*, edited by Alexis G. S. Savvides, will run into nine or ten volumes, it will hopefully be completed within a reasonable number of years. This may be gathered from the fact that the infrastructures were laid in 1987 and within nine years the first volume had already appeared, followed closely by the second volume the year afterwards.

The Lexicon wants to cover the whole period from about 300 to 1500 AD, that is, from shortly before the foundation of Constantinople, decreed by Constantine the Great in 324 and inaugurated in 330, to shortly after the fall of Constantinople, on 29 May 1453. This it wants to do by entries on the chief personalities and dynasties that gave the Byzantine Empire its profile whether positively, by contributing directly to its soul expressed in politics, civilisation, religion, monasticism, science and art, or by affording the counterpoint of its identity, as in the case of so many Islamic dynasties, leaders, writers, philosophers and theologians, who cover a good part of the book.

The editor, Alexis G. C. Savvides, is known for his comprehensive interests in matters Byzantine. As research assistant professor at the Centre for Byzantine Research, Hellenic National Research Foundation, Athens, he has himself published extensively, and many of his writings, characterized by a clear and interesting style, relay and discuss basic concepts and figures in the galaxy which makes up the Byzantine world. Many of his works have

been reviewed in the Book Review section of OCP. Now, in a long-term conjoint effort which engages Byzantinists, Slavicists, Orientalists and Medievalists and includes not only the territory of the Byzantine Empire but also adjoining countries, it wants to spell out for ready consultation, with some bibliographical references, what it takes to be conversant with Byzantine history and civilisation. Savvides' appeal to prospective collaborators shows how much this enterprise is still a building-yard, a research tool which can change some pre-conceptions, but which is also open to let newcomers have a say and make suggestions. Entries in other languages, preferably English, are acceptable, and they will be translated into Greek, we are told. The style is matter of fact (pp. 11-14, 281f).

The first volume covers the entries Aamr to Alphios. After the list of the collaborators (pp. 7-9) come the Prolegomena (pp. 11-14), which mention some of the prosopographical lexica whose usefulness speaks for itself; then the Abbreviations (pp. 15-36), subdivided into Greek journals and works of reference (pp. 15-22) and those in foreign languages (pp. 22-36). The entries are found on pp. 39-276, the Table of Contents on p. 279.

An entry that catches the eye is on the "Abbasids", the name of two dynasties, the one in Baghdad and the other one in Persia (pp. 47-50), the first one being furnished with a good chronological table (p. 49). Other prominent Muslims are Averroes, "the greatest Muslim philosopher of the West" (p. 54), and the other very outstanding philosopher, Avicenna, born of a Persian mother (p. 59); famous women like St Agnes, martyr under Diocletian (p. 106), and Agnes, Byzantine empress 1180-1185, daughter of Louis VII and Adèle of Champagne, his third wife (pp. 106-108). Among Alexandrian martyrs we have St Catherine, beheaded in 305, who because of her wisdom is confused in the West with Hypatia (p. 164). Akakios struck the Pope's name from the diptychs in 484, thus giving rise to a 35 year-old schism; but why call it the "first" schism" (p. 172) between East and West, when, already in the same century, the refusal to put St John Chrysostom's name in the diptychs caused a rupture between East and West? In the bibliography to Akyndinos (pp. 182f), a reference to J. Nadal Cañellas (ed.), *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae*, Turnhout, Brepols 1995, would have been in order. It would be improper to call Alexander of Constantinople (325/7-336/7) "patriarch" (p. 219) at this early stage. The dramatic pages of 1204, this time from the standpoint of the inner Byzantine story of betrayal and torture, are vividly portrayed over the entries "Alexios IV Angelos" (p. 240f) and "Alexios V Doukas Mourtzouphlos" (pp. 241-242). The story is continued through the various carriers of the dynastic title Megas Komnenos (pp. 242-248), but the figure of Alexios Vranas — Komnenos, murdered in 1187, and whose head decorated the macabre court festival of Isaakios (p. 250), brings us back to the eve of the fateful year 1204. (For further criticism see the next review).

The first volume has a rather poor printing quality so that it proves at times strenuous to read, especially the bibliographical entries, written in smaller print.

E. G. Farrugia, S.J.

Αλέξης Γ. Κ. Σαββίδης (εκδ.), *Εγκυκλοπαιδικό Προσωπογραφικό Λέξικο Βυζαντινής Ιστορίας και Πολιτισμού.* Τόμος Β΄: ΄Αλφιος - Αντιοχεύς. Εκδόσεις Μέτρον/ Ιωλκός Αθήνα 1997, σ. 255.

The second volume of this *Encyclopaedic Prosopographical Lexicon of Byzantine History and Civilisation,* edited by Alexis Savvides, has the same format as the first. The names of those who collaborated to produce this volume are found on pages 7-11, followed by the Prolegomena (pp. 13-17), Abbreviations (pp. 19-39), subdivided into Greek periodicals and works of reference (pp. 19-25) and works in foreign languages (pp. 25-39). Copious "Addenda et corrigenda to Volume 1" (pp. 41-65), but here, too, they do not add the bibliographical reference to J. Nadal Cañellas' work. In this regard, we may add that, since there is a reference to OCA and OCP a reference to their predecessor OC — Orientalia Christiana — could have been made, which reached nr. 100 and then branched off into OCA and OCA.

Again, as in the first volume, we have a whole pageant taken from Byzantine history. We meet Amalasuntha (526-534), who had to face the hostility of the barons because she agreed that Ostrogoth possessions had to be returned to the Byzantines (pp. 75f); Amalric II (1198-1205), the real founder of the dynasty of the Lusignans (p. 79); Anastasia († after 711), wife of Constantine IV, who, after the beheading of Justinian II, in order to save her nephew Tiberius, knelt in vain in the church of the Blachernae in front of his pursuers; St Anastasia the Patrician, who fled Theodora's envy by going to Alexandria, and after Theodora's death, in order to turn down Justinian's advances, lived for 28 years as a monk in a cave (p. 138); Anastasios I, ὁ δίκορος, so-called because his daughters had eyes with different colours (p. 138); Anastasius II, (pope, 496-498), one of the four popes who bore that name between the 4th and the 12th centuries, successor to Gelasius I and predecessor to Symmachus; for his efforts to appease the Byzantines, Anastasius was condemned by Roman Catholics (p. 145); Andreas of Rhodes, who, along with two brothers of his, became Catholic and Dominican (p. 174); Irene the Athenian, who, besides having her own son blinded, was likewise responsible for blinding Constantine V's children (p. 203); and Ann of Savoia (1306-c. 1365), who, upon marrying Andronikos III Palaiologos, changed her name from Joan to Ann (p. 211). Among women, a special reference goes to Anna M. Komnene, a Byzantine princess who refused to embrace Islam (p. 214); but most of all to Anna Comnena, first-born daughter of Alexios I Komnenos, who, after her unsuccessful rebellion

against her brother John II, was forced to retire to a monastery, where she wrote her famous *Alexiad*, in which she sings the praises of her father and yet affords us the main source for his reign (pp. 217-221). The list could be easily extended to show how fascinating Byzantine history can be and how readable this Lexicon is.

At the end there is a small appendix entitled "Opinions and Judgments expressed on the first volume of this Prosopographic Lexicon" (pp. 249-253), followed by the Table of Contents on p. 255. It is pointed out that we are dealing with a basic research tool; that the contributors bring their international experience to bear; and that it is, owing to the contribution it makes to science, a pacemaking work.

Naturally, in a work of vast proportions, one must reckon also with some inaccuracies. Thus, what is said on p. 149 about Anastasios the Antiochene, in connection with his being Nestorius' friend, does not reflect modern scholarship; in this regard, Orthodox scholarship has to catch up with a world-wide movement to revisit the Nestorius case in the light of new documents, new interpretations and unstinting dialogue (cf OCP 64 [1998] 476-479). Yet there is also visible improvement, because the quality of the print is insuperably better than that of the first volume. Besides, the work makes available in an accessible way a vast array of subjects so that the real themes of Byzantine history can shine through. This is a no mean achievement.

E. G. Farrugia, S.J.

Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation, edited by Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C. 1996, pp. xxvii + 352.

The work consists in a Table of Contents (p. v), a General Introduction (pp. vii-xvi), Acknowledgments (pp. xvii), a List of Abbreviations (xix-xxvii), ten Lives of female saints (pp. 1-333), an Index of People and Places (pp. 335-345), a General Index (pp. 346-351) and, finally, an Index of Notable Greek Words (pp. 352). Each of the ten Lives has a brief introduction and the text is annotated.

The usefulness of publishing these *vitae* in translation is suggested by the paucity of translations in English as well as in other western European languages, as the General Introduction suggests, especially for the post-Justinianic period (p. ix). If the reader may miss a Life of St Theophano, the beautiful wife of Leo VI, whose prayer-life contributed handsomely to the failure of that marriage, the reason lies in that such a Life is promised and is to appear in the volume of iconodule saints (p. x). The editor acknowledges the pioneering article by Evelyne Patlagean, "L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance", *Studi Medievali* ser. 3, 17, 1976, 597-623 (pp. xxiv-xxv). Intrinsically, the Lives are an invalu-

able source of information on the particular period in which the Life was written, past controversies, everyday life etc. (p. vii). At the same time, the Byzantines' attitude toward female saints they reflect betrays their general ambivalence about women, ranging from a one-sided reading of scriptural passages such as Gn 1:27-3 and Eph 5:22-24 to the exuberant cult of the Virgin Mother of God (p. x). In effect, after the early period of Christian martyrs few women came to be revered as saints — at least, much less so than men. One reason for this disproportion may be seen in the fact that after the sixth century the offices of widow, deaconess and consecrated lay virgins virtually disappeared (p. xi). Yet a definite change in type of female saints took place, according to E. Patlagean: after the women martyrs of the first four centuries came the transvestite nuns and female hermits in the fifth and sixth centuries, followed by the cenobitic nuns and married laywomen from the eighth to the tenth centuries (p. xii). That these distinctions are not watertight compartments may be gathered from St Gregory Nazianzen's funeral oration for his sister St Gorgonia whom he extolled for her devotion to her husband and children, virtues he signalled in his funeral oration for his mother Nonna (pp. xiif). It is to be noted, however, that whereas many holy women of the ninth through thirteenth centuries were widowed before embracing the monastic life, examples of male saints in the same period who were ever married are relatively few (p. xiii). Finally, it has to be borne in mind that, while the audience for the Lives consisted of both men and women, both of which categories could be devotees of the saint portrayed there irrespective of gender, the hagiographers were, to the extent that they are known, almost exclusively male (p. xiv). With the exception of a few early martyrs and ascetics, concludes the editor, only a few women were considered worthy of sainthood and even then generally did not achieve the popularity of the former group (p. xv). While remaining close to the original Greek the translations, made by various hands, sought to be readable and easily comprehensible (p. xv).

Fascination holy transvestites exercised on the popular imagination in spite of the prohibition in Deut 22:5 is well portrayed in the first Life, that of St Mary/Marinos and is explained through the ambivalence of the male psyche, which found the idea of a holy woman intolerable to begin with (pp. 2-5). Whatever the element of truth in this statement it is interesting that the thoroughly Eastern idea of the fool in Christ, which could throw some light on reversal of roles, is nowhere invoked in the whole book.

Again, St Matrona of Perge, too, is best known for the three years spent disguised as a monk in the monastery of Bassianos (p. 13). Some interesting references to the liturgy and to deaconesses are made (pp. 26, 41, 64).

St Mary of Egypt is one of the most popular saints of Byzantine times, and so is her Life, due to the compelling subject matter of a converted harlot who climbs the ladder of grace, the exotic desert locale and an accessible

language (p. 66).Typical for a Life, a chronology of her life remains well-nigh impossible even after it has been written.

Though taking the Life of St Mary of Egypt for a model, that of St Theoktiste of Lesbos differs from it on several important counts (p. 96).

If we turn to internal evidence contained in a *vita* that of St Elizabeth the Wonderworker shows how difficult it is to date the original text on that token (p. 120).

Similarly, if the Life of St Athanasia of Aegina makes no mention of iconoclasm, although she lived in these times, this might indicate that iconoclasm was not a rife issue in Aegina (p. 140).

The custom of closing the eyes of the dead is also to be noted (p. 152).

In the case of St Theodora of Thessalonike it is interesting to note that she departed from the usual monastic custom of adopting a new name starting with the same letter as her baptismal name; for her name had been Agape (p. 183).

A. Laiou argues for a later composition of the Life of St Mary the Younger, a pious housewife (pp. 242-245).

Another married laywoman who achieved sanctity through her daily life is Thomaïs of Lesbos, yet the author of her *vita* has to make brutality suffered in marriage look like martyrdom so as to justify her cult (pp. 293f).

Theodora of Asta is one of the rare women elevated to sanctity in Late Byzantine times; she became a nun after being widowed from Michael II of Epiros (p. 323). Although a former empress she was exiled for five years from Arta, a cross she bore with Christian forbearance (p. 324).

One obvious gain of the book: it helps make known ten important figures of the Byzantine world. On the debit side, the figures are dealt with more in socio-hagiographical terms than in those of Eastern spirituality. However, this is already much, and we may conclude with the words of the editor, Alice-Mary Talbot: "Our understanding of the everyday life of Byzantine women would be much poorer without these sacred biographies, which open a door into the cloister and into the homes of ordinary people" (p. xv).

E. G. Farrugia, S.J.

Canonica

Archbishop Peter L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils: The disciplinary work of the first four ecumenical councils.* St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1996, pp. xii + 340.

Many only go half-ways with Pope St Gregory the Great's famous saying, "Just as the four books of the holy Gospel, so also I confess to receive and venerate four councils" (p. ix), and stop with the dogmatic aspect of these councils. John J. Erickson well points out the significance of the canonical

part as well. Written originally in French as a doctoral dissertation under Alexander Schmemann, with John Meyendorff as second reader, the work was subsequently translated into Russian and later into English. The text remained largely unchanged, except for the revision of the commentary on canon three of Nicea, owing to some recent works on clerical celibacy.

After the preliminaries, consisting in a Table of Contents (p. v-vi), Principal Abbreviations (pp. vii-viii), a Foreword by John H. Erickson (pp. ix-x), a Preface (pp. xi-xii), an Introduction (pp. 1-11), followed by the Endnotes (pp. 12-15), there follow four chapters with their respective Endnotes attached immediately afterwards: The Council of Nicea (pp. 17-100), The Council of Constantinople (pp. 101-142), The Council of Ephesus (pp. 143-179) and The Council of Chalcedon (pp. 181-328). A general introduction to a particular council is then followed by an analysis of its various canons.

Asserting constant evolution rather than a break in the continuity between Late Antiquity and the Middle Ages (p. 2), the author tries first of all to establish the exact meaning of particular canons by investigating the legislator's mind *(mens legislatoris)* (p. 7). Particularly delicate is the argument from analogy, because it presupposes that the canon has been clearly formulated (p. 8; cf p. 132). To discern between real and superficial resemblances we need commentaries. When canonical creativity had somehow dried up, after the eleventh century, we have the great commentaries of the canons of Aristenus, Balsamon and Zonaras (p. 3).

Having laid down some of his methodological principles the author proceeds to an examination of the canonical contribution of the four councils. The advantage of setting the accent on the canonical side is that certain problems are seen in perspective. Thus, Constantine's reason for convoking Nicea I (325) was not only the Arian dispute, but also an attempt to establish once for all the date for Easter (p. 21). Even then, the abundance of detail with which the general situation of a given council is described helps nuance aspects which are often left out in general accounts of that council. Writing in the middle of the sixth century, the Alexandrian businessman Cosmas Indicopleustes' testimony about the pluralism adopted by the various Churches is an object-lesson on the supposed uniformity of the early Church (pp. 24, 87).

While we do not possess the Acts of Nicea we have, besides the Nicean Creed itself, twenty canons (p. 21). But since the settling of a dispute presupposes an authority which is recognized what is perhaps most remarkable about the canonical legislation of this council is the way it solemnly confirmed the custom by which Alexandria exercised primatial rights over Egypt, Libya and the Pentapolis, since analogous customary rights prevailed for Rome and Antioch (canon 6, p. 45). The model that is invoked is that of the authority the bishop of Rome had over the *loca suburbicaria*, i.e. the authority of a metropolitan he enjoyed over central and southern Italy, Sicily, Sardinia and Corsica, that is to say, over all the civil territories which

depended on the *vicarius urbis*. When the Apiarius case broke out, Rome confused the canons of Sardica with those of Nicea, so that the African bishops requested that the authentic text of the canons of Nicea be forwarded them (p. 50). Among the interesting details which the author's cross-references bring to light, canon 33 attributed to Elvyra, nowadays Granada, may be pointed out, although it actually belongs to a group of canons which were added later on (p. 36, cf p. 89, note 123). Likewise, slowness in ackowledging the metropolitan rights of Aelia Capitolina, so named after Emperor Aelius Hadrianus, are due to the fact that the first bishops after the crushing of the Bar-Kokba revolt in AD 135 were of gentile extraction (p. 53f). In this regard, canon 7 only ratified an already existing situation, without resolving the tension existing between Jerusalem and Caesarea.

That one should not equate prevailing tendencies, or a developing custom, with law is clearly brought out by canon 15, which tries to counter the tendency of transferring bishops, priests and deacons (p. 70). As Nicaea I itself had moved Eustathius from Boerrhea to Antioch, the purpose of the canon is thus seen to be to impede factions (pp. 71f, 96f). Moreover, changing circumstances sometimes necessitated adaptations in discipline; thus, priests moved from being the bishop's counsellors to that of being his delegates, and with this, the dissolution of the presbyterate as a college was spelled out (p. 71).

Theodosius I convoked Constantinople I (381) not only to resolve the question of the divinity of the Spirit, but also that of the potential schism in Constantinople, due to the intrusion of Maximus the Cynic. The accusations levelled at St Gregory Nazianzen were a throwback to canon 15 of Nicaea I (pp. 103f; see p. 73). As regards the thorny issue of the origin of the Constantinopolitan Creed, L'Huillier disclaims that it is his task (it "really concerns the history of dogma", p. 106); yet he advances as "the most likely hypothesis" its being pronounced by Nectarius as his profession of faith before his baptism and consecration as bishop.

Ascolius of Thessalonica attended the council not as Pope Damasus' personal confidant, but as Emperor Theodosius' personal friend, since he had baptized him; for this reason, his name does not appear among the signatories (p. 106). Nonetheless, Ascolius had instructions from Damasus not to recognize transferred bishops, an injunction obviously aimed at Gregory the Theologian (p. 109). Constantinople I actually was meant to be no more than an inter-diocesan synod of the Eastern Church (p. 107). Nor did the Fathers ask approval of Theodosius, but rather wanted to give their decisions force of law (pp. 106f). And if they sent their dogmatic decree to their western colleagues, they did it only to inform them of the disciplinary canons; whence the displeasure of Ambrose of Milan (p. 107). Pope Gelasius I (492-496) did not admit it; but B. Altaner/A.Stuiber, *Patrologie*, Freiburg i.Br. 1978, p. 463, consider the *Decretum Gelesianum de libris recepiendis et non recipiendis* to be spurious. However, Pope Hormisdas (514-523) did

accept it shortly afterwards (p. 108). Interestingly, Nicaea's canon 2 against neophytes (pp. 32f) was not cited against the elevation of Nectarius. Finally, the so-called canons of Constantinople consist of a canonical document in one sentence, later divided up into several canons (p. 110).

As for Ephesus, the Fathers gathered there did not issue canons on general discipline, but had to decide certain pressing matters (p. 153). Eight canons that have thus found their way to collections. The first six deal basically with the deposition of Nestorius supporters and reinstatements for those ousted by him (pp. 154-158). By prohibiting the use of Charisius' creed (p. 160), the intent of the Fathers was to stop the composition and proliferation of erroneous symbols, not to block completely further attempts at creed-formulations, as evidenced by the council's own *Formula Unionis* of 433 (p. 162). What the author says about canon 8 throws light on the tortuous trajectory of Cypriote history. For example, Alexander of Antioch (408-418) looked at Cyprus' de facto independence as a temporary result of the Arian disturbances, to be curbed as soon as these troubles desisted; so he asked and obtained help from Pope Innocent (402-417) (p. 165). Under the circumstances, Ephesus could no more than endorse Cyprus' independence conditionally (p. 168). Also noteworthy is the letter of the Council of Ephesus to the Synod of Pamphylia concerning Eustathius, their former metropolitan (p. 171) and, in general, concerning the possibility of a bishop's tendering in his resignation.

While trouble was brewing, Eutyches wrote to Rome, Alexandria, Jerusalem and Thessalonica, but not to Antioch (Domnus); he also wrote to Peter Chrysologus, who redirected him to Rome (p. 182). The showdown took place at Ephesus II, held in the church of St Mary (431) (p. 183). When Leo penned a protest to Theodosius II the latter, calling him, "patriarch", warned him against meddling (p. 185)! L'Huillier does not expatiate on the — canonical — meaning of the acclamations to Leo as Peter at Chalcedon, as Vl. Soloviev does. It is to be noted that Dioscorus was deposed for excommunicating Leo and for not coming after three summons (p. 189); he was exiled, at the end, to Gangra. Significantly, Marcian gave a long speech to the Fathers in Latin, which was immediately translated into Greek (p. 195). The Council's letter to Leo is "perhaps the furthest point ever reached by Easterners in acknowledging Papal claims" (p. 204). The Fathers issued only 27 canons, but 30 came to be attributed to Chalcedon (p. 205). We get some idea of the stability, linked with obedience, of monasteries. In case of conflict between bishop's and abbot's authority, it is the bishop's which should prevail (p. 220). In the case of "patriarchal stauropegia" exemption from the jurisdiction of the local bishop was achieved by direct dependence on the patriarch's authority (p. 221).

Unfortunately, no minutes of the session in which the 27 canons were adopted have reached us (pp. 223f). L'Huillier notes that the canons were hastily written (pp. 229; 236). Covering issues which range from simony to

women deacons and transfer of bishops, these canons nonetheless transpire a pastoral feeling for the local Church and its well-being (pp. 257f).

The author devotes much attention to so-called "canon 28" (pp. 267-296), a canon which, as Jugie puts it, betrays a "laborious redaction" (p. 268). A structural analysis follows (p. 269): the preamble; the suprametropolitan rights of New Rome, its archbishops enjoying the right to ordain bishops "among barbarian nations"; and the promotion of bishops and metropolitans of the three dioceses in question. As background must be kept in mind that the rise of Constantinople was followed with apprehension in Rome itself and that only in 421 was the complete juridical equality of the two Romes made official part of the civil legislation (p. 271). This need was felt to develop the spiritual side of this novelty (p. 272). As the author notes, neither the authors of the motion nor the Fathers of Chalcedon intended to call the primacy of Old Rome in question, something which can be followed in the two different verbal forms used: ἀποδεδώκασι, meaning "giving to someone what is his due", and ἀπένειμαν, meaning "assign, award" (pp. 272f, 322). Others, such as Aristenus, interpreted μετά in a purely chronological way — that it was New Rome's turn to exercise primacy *after* Old Rome, something vigorously refuted by Zonaras (p. 273). Incidentally, it is interesting to note that Constantinople exercised no analogous right to receive appeals from Illyricum (pp. 277f). The expression concerning ordinations ἐν τοῖς Βαρβαρικοῖς ἔθνεσι is often invoked nowadays by supporters of the Patriarch of Constantinople's jurisdiction over the diaspora (p. 280). Most of all, canon 28 did not intend to define primatial prerogatives of Old Rome, but of New Rome; consequently, we should not be surprised to find no reference to the apostolicity of Rome, as the Council's letter to the Pope shows; if at all, the polemical point was aimed at Alexandria (p. 282).

P. L'Huillier points out that the only two metropolitans who refused to sign were holders of two principal sees in the civil diocese of Pontus (p. 286). Besides, the debate remained strictly on the canonical realm, not on the ecclesiologcial (p. 286). Bishop Lucensius' objection (pp. 286f) as well as priest Boniface's instructions from Rome were made known (p. 287). Summing up, the problem of Roman primacy was not directly posed at Chalcedon (p. 289). Lucensius objected solemnly after the motion was approved by acclamation (p. 292). From Constantinople's viewpoint, however, it is difficult to see how a process that had already been under way could have been stopped (p. 294).

On the debit side, Hefele's name is accentuated falsely, except once, when the accent is superfluous anyhow. In writing Meletius' name, L'Huillier notes that it is Melitius, but never heeds his own warning (p. 26; see on this *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd Edition ed. by E. A. Livingstone, Oxford 1997, p. 1067). The endnotes, a veritable treasure-house of learning, are difficult to consult. Some confusion has crept into the index (pp. 338-340). The overall judgment, however, is positive. Fascinating in the way it inserts apparently minute canonical problems into the general

context, the author manifests not only a remarkable breadth of learning but also remains serene and fair-minded even in discussing the bristling questions which divide East and West. Proceeding step by step the work affords a distinct intellectual pleasure to go through. It is besides outstanding for its extensive bibliography conjoined with a running commentary in the endnotes.

E. G. Farrugia, S.J.

Vincent Mistrih, *Lexique latin-arabe, arabe-latin du Droit des Églises Orientales Catholiques*. Avec présentation des travaux de la Commission chargée de la traduction. Tirér-à-part de *Studia Orientalia Christiana, Collectanea* 28 (1995) pp. 5-144, The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Cairo 1997.

Questo lessico canonico è coronamento dei lavori della commissione riunita al Cairo gli anni 1991-1993, che ha tradotto in arabo il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali. Diretta da Mgr Moussa Daoud, allora vescovo dei Siri cattolici del Cairo e oggi patriarca di Antiochia dei Siri Cattolici, composta dai traduttori arabofoni, Mgr Joseph Sarraf vescovo dei Caldei del Cairo, i PP. Antonios Aziz, Ayoub Zaki, Wadi Abullif, Vincenzo Mistrih e Munir Khouzam, ha avuto come organizzatore il P. Joseph Masson e come esperto il giudice Alfi Boctor. Uno dei traduttori il P. Vincent Mistrih, fornisce questo utile sussidio lessicale, dalle due parti distinte, dal latino all'arabo (pp. 21-78) e dall'arabo in latino (pp. 79-144). E premette i criteri di traduzione soffermandosi su alcuni elementi linguistici nei quali, data la diversa indole delle due lingue, la traduzione richiede particolare attenzione. Confrontando l'esiguo numero di queste pagine con le 375 pagine di Ivan Žužek S.J., *Index analyticus Codicis canonum Ecclesiarum Orientalium*, Roma 1992, ho avuto sulle prime l'impressione che qui si trattasse di lessico ridotto. Ma le prospettive sono diverse. L'*Index analyticus* è un indice, dove ad ogni termine latino, corrispondono i riferimenti del Codice. Questo è un glossario delle voci latine e arabe che affianca a ciascuna la rispettiva traduzione nell'altra lingua. Il paragone è puttosto da farsi tra le voci latine di queste pagine 21-78 e l'*Elenchus vocum* che si trova alla fine dell'*Index analyticus* nelle pp. 363-375. Vedo poi che nel linguaggio giuridico la lingua araba ha talvolta bisogno di più parole per esprimere lo stesso concetto. Infatti, il semplice e brevissimo *sui iuris* latino diviene *mutamatta' bi-hukmi dhātī* (p. 50) mentre il *notarius*, che in latino si accontenta di una sola parola, in arabo ha bisogno di due, *kātib sharī'ī* (p. 55). Di solito questi manuali di termini tecnici rendono grande servizio, divenendo utili, per non dire indispensabili, strumenti di lavoro, come osservava Ivan Žužek a proposito di altro glossario canonico latino-russo recensito in OCP (1997) 212-214. In quel caso, come in questo, si tratta di indiretto ma positivo risultato del grande lavoro compiuto nella redazione e nella traduzione dei nuovi Codici.

V. Poggi, S.J.

Sebastian Vadakel and George Madathikandam (eds), *Paurastya Sabhakaḷuṭe Kānōnakaḷ Sabhājīvitattil* (= Canons of the Eastern Churches in Ecclesial Life), Oriental Institute of Religious Studies, Kottayam 1998, pp. 1000.

The *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (1990) was first translated into English in 1992, followed by translations into Italian, Arabic, Ukrainian, Croatian, Spanish, and French. The latest to appear is a translation with commentary into Malayalam. This is a signal service in the first place to the Syro-Malabar and the Syro-Malankara Churches. The book will be of particular use to the seminarians and the clergy, but it will serve also to further the canonical culture of the lay people and the religious. It is meant to orient "ecclesial life" as the title itself indicates. Hence the commentary, which follows the text of each canon, is geared to practice rather than theory; hence its avowedly pastoral slant. The translation and commentary are the work of a group of thirty-five canonists, all priests and members of the Oriental Canon Law Society of India and mostly former students of the Faculty of Canon Law of the Pontifical Oriental Institute, Rome. It is not an official translation, but it carries an *Imprimatur* of the Metropolitan of Changanacherry, Mar Joseph Powathil, and a Foreword by the Apostolic Administrator, Archbishop Varkey Vithayathil. The book keeps to the division of the Eastern Code into thirty titles, but contains two introductory chapters on the "Eastern Churches in the Communion of the Churches," and "The History of the Codification of the Code of Canons of the Eastern Churches." At the end of the book there is an article on "Particular Laws," which concerns mostly the Syro-Malabar Church; but the first part will be found useful also for the codification of the particular laws of the other Churches like the Syro-Malanakara Church, which in this respect seems to be rather poorly served. At the end there is a brief Glossary (pp. 981-984) and an Index of subjects with simple reference to canons (pp. 985-999).

The translation of the canons has been done from the original Latin text, but has been helped, as the editors acknowledge in the Preface, by the English translation of the Code by the Canon Law Society of America and by the corrections of that translation made by George Nedungatt in *A Companion to the Eastern Code* (Kanonika 5). The present translation must be appreciated as a courageous act. Malayalam has not developed as the vehicle of a canonical or juridical culture. Though *ius sanscriticum* can boast of an advanced degree of jurisprudence and has evolved a rich juridical vocabulary, Malayalam, which otherwise contains a high percentage of vocabulary borrowed from Sanskrit, has not developed in like manner. This is due chiefly to the fact that for the last two centuries and more the legal system of India has been radically influenced and shaped by the legal system of the common law and the English language brought to India by the British rulers. Legal education and literature have been available mostly in English, not Malayalam. This has been both a benefit and a deficit. The deficit is quite visible in the present work, which betrays the obvious struggle of the translators to find

equivalent canonical terms to render the Latin original, which is the carrier of a long juridical tradition stretching nearly three thousand years into the Twelve Tables of Roman law.

As the first organized attempt at canonical translation into Malayalam the work must be commended. It would be easy of course to pick holes here and there, like the rendering of "*contentious* trial" with "*civil* vyavahāram" (civil law and canon law get confounded here). For "Ecclesia sui iuris" even English and Italian (which stands so close to Latin) have not been able to find a satisfactory translation and after various attempts have had to settle down to "Church sui iuris" and "Chiesa sui iuris." In Malayalam, "svayādhikāra sabha" (c. 27) deviates attention from "ius" to "authority" (*adhikāra*), whereas the idea to be rendered is that each Church can "govern itself" (Vatican II, OE 5: Latin "ius se regendi" has its philological equivalent in Sanskrit and Malayalam "sva-rāj;" cf. arājaka). The rendering of expressions like "iuris patriarchalis," and "stauropegiacum" is obscure. Purists may not digest that several words (e.g. hierarch, motu proprio, pallium, protosyncellus) have been transliterated, but Malayalam (like English and unlike French) is a very receptive language: it has borrowed profusely from Sanskrit and English, significantly from Arabic and Syriac; it can, as needed, borrow from Latin as well. Just as Christians in antiquity created a Christian Latin to meet the exigencies of the Christian novelty, so too, canon law is facing a creative phase in Malayalam. For Malayalees, quite a volatile people, English sets the fashion, and the result is "Manglish," a heady mixture of Malayalam and English. Thus, for example, "Major Archbishop" and "major archiepiscopal" are already running currency, perhaps too much in use to be replaced by terms that could have been coined as more congenial (Latin "major" and Greek "megas" are cognate to Sanskrit "mahā," very familiar also in Malayalam in "*mahāraja, mahākavi, mahātma,*" etc.). Occasionally, creative translation will call for the revision of a current term. An example is "sthairyalēpanam," which translates "confirmation," not "chrismation." The former is saddled with a decadent Latin theology ("robur"), which surfaces also in the commentary on c. 692, and deserves to be eliminated. The Glossary is regrettably too brief, often with explanations too laconic to be clear and definitions that are occasionally erroneous. What does "typicon" (cc. 421, 424 ...) mean to a Malayalam reader? It is transliterated, all right, but it is not commented upon, nor does it figure in the Glossary. Other equivalents of terms like "Church sui iuris," and "synaxis" also need to figure there, but they do not. Clerical "ascription" means more than "becoming a member" (c. 357). More serious is the inadequate explanation given to terms like "infallibility" (not only the pope is infallible but also the ecumenical council and the Church as a whole). "Impediments" regard not only the reception of sacraments, as could have been easily ascertained by a look at the *Index Analyticus CCEO* by Ivan Žužek (Kanonika 2). In translating into any language there comes a point where the dictionary ceases to be of any help, as with

"tempus non breve" (c. 386 § 2), which is not quite "lengthy time" (CLSA), which in retroversion would be "longum tempus." Finally, unlike English, French, Italian and some other European languages, Malayalam has no difficulty in the matter of inclusive language, against which the present work carelessly sins now and then (e.g. c. 1434 § 1).

All in all, however, such blemishes do not diminish the real value of the present work as a pioneering and concerted enterprise of the Oriental Canon Law Society of India. The two editors in particular deserve gratitude and praise for the service they have rendered in making available to Malayalam readers this neatly printed, first complete translation of the Eastern Code with a commentary.

G. Nedungatt, S.J.

Caucasica

Robert W. Thomson (ed.), *Rewriting Caucasian History. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles. The Original Georgian Text and the Armenian Adaptation*, Translated with Introduction and Commentary by Robert W. Thomson, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. lvii + 408.

Robert Thomson aggiunge con la presente traduzione un nuovo anello alla sua lunga e prospera carriera di interprete e commentatore di testi armeni, antichi e medievali, che costituisce solo un aspetto della sua multiforme attività di armenista. Il testo che egli ora presenta in una fluida traduzione inglese è la versione armena di *K'art'lis C'xovreba*, la raccolta presente di storia georgiana, composta da opere di quattro autori di cui due ignoti due noti: Leonti Mrovelie Juanšer Juanšeriani. La raccolta narra la storia di K'art'li dalle sue origini leggendarie sino alla morte di Davide II nel 1125. La versione armena, che abbrevia notevolmente il testo, è il testimone più antico di questa collezione georgiana e deve risalire ad un periodo collocabile tra il 1125 e il 1270, senza la possibilità al momento attuale di esprimere una datazione più precisa. Il testo armeno era stato pubblicato per la prima volta dal mechitarista di Venezia At'anas Tiroyean, nel 1884, sotto il nome di Juanšir che in realtà è l'autore solo di una parte. L'edizione critica era stata fornita da Ilya Abuladze, pubblicata a Tbilisi nel 1953. Prima ancora del testo armeno, una versione francese ne era stata data da M. F. Brosset nel 1851.

La traduzione di Thomson ha il notevole pregio di offrire in una lingua accessibile ad un vasto pubblico di studiosi, anche di altre aree culturali, questa antica versione armena di un testo importante per la storia di K'art'li con la traduzione in inglese dello stesso originale georgiano, messa a raffronto nella parte inferiore della pagina. Un apparato di note, sufficientemente elaborato ma non eccessivamente gravoso, accompagna le traduzioni. Un appendice contenente le addizioni al testo georgiano, posteriori alla ver-

sione armena, segue le traduzioni (pp. 354-378). Un elenco dei sovrani secondo la *K'art'lis C'xovreba*, una bibliografia scelta, un indice analitico e un indice dei passi biblici completano l'opera. Come succede a volte nelle bibliografie selezionate, non risulta abbastanza chiaro il criterio della scelta. Così ad esempio, pur essendo menzionati studi di carattere biblico, non si vede perché restino fuori lavori classici di analoga indole come quelli fatti, ad esempio, da Lyonnet e Molitor, oppure perché non siano menzionati studi più recenti riguardanti proprio le relazioni armeno-georgiane nel periodo medievale, mentre sono menzionate diverse opere non attinenti direttamente a tali rapporti. Una breve osservazione meriterebbe, ci pare, anche il titolo che sembra di una risonanza alquanto sensazionale, almeno sproporzionata ai dettagli di 'revisione' o 'riscrittura' elencati dallo stesso traduttore (pp. xlvii-l), tenendo anche conto dell'impatto abbastanza limitato del testo in questione sulla stessa storiografia armena successiva. Nonostante queste minute osservazioni, ed alcune altre che pure si potrebbero fare, il professor Thomson ci offre ancora una volta uno strumento di lavoro di grande utilità per cui merita i nostri complimenti e gratitudine.

B. L. Zekiyan

Codicologica

Véronique Somers, *Histoire des collections complètes des Discours de Grégoire de Nazianze*, (= Pubblications de l'Institut Orientaliste de Louvain 48), Université Catholique de Louvain, Louvain La Neuve 1997, pp. ix + 712.

Il volume è un approfondito studio sulla tradizione delle serie complete dei *Discorsi* di Gregorio Nazianzeno ed è diviso in due ampie sezioni. La prima, che contiene le analisi condotte dall'autrice (pp. 1-311) è articolata in una introduzione generale (pp. V-IX) ed in tre capitoli aventi per oggetto rispettivamente lo status quaestionis (pp. 2-65), l'analisi delle caratteristiche esterne (pp. 67-190) e quella delle caratteristiche testuali (pp. 191-306). Una conclusione generale (pp. 307-311) chiude l'ampio studio. Nella seconda sezione è offerto il repertorio dei manoscritti delle collezioni complete esaminate dall'autrice (pp. 313-697), cui seguono le abbreviazioni bibliografiche (pp. 699-705), una lista delle collezioni suddivise in "classi" (pp. 707-708) e l'indice del volume (709-712). Lo scopo dello studio qui preso in esame è offrire un contributo sistematico in ordine ad una possibile edizione critica dei *Discorsi* di Gregorio Nazianzeno e si colloca nell'ambito delle ricerche condotte in tal senso dal "Centre d'Etudes sur Grégoire de Nazianze" in seno all'Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve.

Prendiamo in considerazione innanzitutto la prima sezione nelle sue tre parti costitutive. Nello status quaestionis (pp. 1-65) l'autrice mette in luce come le *Orationes* di Gregorio Nazianzeno siano state oggetto in questo se-

colo di un vasto interesse che va dagli studi di Th. Sinko (1917-1923) alla recente edizione dei *Discorsi* (1978-1995) nelle Sources Chrétiennes (SC 247; 250; 270; 284; 309; 318; 358; 384; 405) ad opera di insigni specialisti (Bernardi, Calvet, Gallay, Moreschini, Mossay). L'edizione di SC si ispira alla acquisizione di Sinko che la tradizione manoscritta è riconducibile a due "famiglie", denominate M ed N, in base all'analisi dell'ordine sequenziale in cui i *Discorsi* sono collocati, ordine che la Somers chiama molto opportunamente "acolouthie". L'autrice nota che la Calvet si rifà alle scelte precedenti di Sinko alle quali Moreschini apporta solo sfumature, e che Bernardi, pur constatando delle contaminazioni tra le "famiglie", avvalora in definitiva la conclusione di Sinko. Il solo Mossay secondo la nostra autrice va oltre, attribuendo con felice intuizione un'importanza minore di altri autori all'ordine sequenziale dei *Discorsi*, superando la definizione di "famiglie" per M ed N (che si limita a chiamare "la serie dei 47" o "la serie dei 52") e dando uno spazio nuovo alla considerazione di sequenze più brevi dei *Discorsi* all'interno delle due "famiglie" finora considerate, come unità costitutive di una rielaborazione. Non si conosce ancora la genesi di tali contaminazioni ed allo stato attuale della ricerca non è possibile codificare uno stemma, così che ci si deve limitare a fornire dei più elementari schemi. L'antichità di M ed N vede pareri discordanti tra gli autori, Sinko e Moreschini propendendo per N, Bernardi, Calvet e Gallay per M. In generale inoltre non vi è chiarezza negli autori sul valore ed il significato da attribuire alle due "famiglie", né sul significato di una "famiglia mista" segnalata da alcuni di essi (Sinko, Bernardi, Mossay, Moreschini). A parte piccoli errori riconducibili a fenomeni isolati (Bernardi sbaglia la datazione di un manoscritto e Moreschini introduce in modo anomalo in N il *Vat. gr. 1249*) non è stata condotta finora a fondo una analisi né dei rapporti tra i diversi tipi di collezioni né delle altre forme di trasmissione testuale (menologi, fonti liturgiche ecc.). Non sono state tenute nella dovuta considerazione le antiche versioni, importanti per la determinazione dell'antichità del testo, specie dagli editori di SC. Inoltre le altre caratteristiche esterne, con l'eccezione delle sticometrie, non sono stati presi in considerazione da Sinko in vista della formulazione della sua teoria. I testi proposti finora si fondano quindi su analisi incomplete del materiale e le teorie proposte non paiono sufficientemente documentate. Il dato fondamentale è che vi siano due "famiglie" e che queste corrispondano ad un testo, ma tale dato va analizzato in modo completo mediante una critica esterna ed interna adeguata dell'intera tradizione. Anche "l'ipotesi geografica" che, sulla base degli studi di Irigoin, vuole un gruppo di manoscritti appartenenti all'Italia meridionale attribuendo ad essi un valore significativo nella storia della trasmissione del testo, va rivista alla luce dei recenti studi, specie di Lucà e Perria.

Nella parte seconda di questa prima sezione la Somers passa quindi all'analisi delle caratteristiche esterne, prima tra tutte quella della sequenza dei *Discorsi* (pp. 69-100) che fonda l'asserto basilare che da Sinko a SC ha

guidato gli studiosi, e cioè la "teoria delle due famiglie". In sede euristica l'autrice prende in esame per quanto possibile (si vedano le precisazioni offerte a p. 314) l'intero corpo delle collezioni complete dei *Discorsi* del Nazianzeno, ed esamina 95 manoscritti, di cui offre la descrizione nella sezione seconda del volume ("Documentation", pp. 313-697), proponendone anche una lista divisa per "classi", termine meno impegnativo di quello di "famiglia" che Sinko aveva utilizzato. Di esse offre anche due liste complete: una per classi (di 96 unità; vedi pp. 707-708) ed una per luoghi di conservazione (di 95 unità; vedi pp. 63-64). La differenza quantitativa tra le due liste è dovuta al fatto che il manoscritto *Paris, B. N., Suppl., gr. 215* è da lei catalogato in parte nella classe M, in parte nella nuova classe X da lei stessa determinata (si veda la descrizione del manoscritto a p. 434, punto 1.c). Questa nuova classe è la più numerosa (41 mss.) ed i suoi testimoni non riconducibili né alla sequenza di M (25 mss.) né a quella di N (20 mss.). Essi non offrono d'altro canto una sequenzialità omogenea nell'ordine dei *Discorsi*. Anche M ed N sono fatti oggetto di una più attenta analisi e divisi in sottoclassi: oltre i testimoni che raccolgono la serie completa ("M completo" ed "N completo") vi sono quelli che trasmettono solo il primo od il secondo tomo della sequenza (MI / MII ed NI / NII). Interessanti osservazioni vengono proposte dall'autrice circa la forma (rotolo o codice) sotto la quale può essere avvenuta la prima diffusione del testo già alla fine del IV secolo. Ed è oggetto di attenzione la domanda se Gregorio stesso abbia edito i suoi *Discorsi* o parte di essi. Ma nonostante tutti i dati testuali siano esaminati con chiarezza, allo stato attuale non è possibile dare una risposta definitiva. Lo stesso vale per delle serie tematiche di *Discorsi* presenti all'interno dei manoscritti, per le quali è assai difficile stabilire l'omogeneità testuale della trasmissione e l'origine della scelta. Risulta comunque assodato dall'analisi della Somers che le diverse successioni dei *Discorsi* in M, N od X non sono frutto di una diversa concatenazione di sottounità. Infine l'esame delle sequenze dei *Discorsi* nelle versioni antiche attesta che M ed N non erano le uniche a circolare nell'antichità. Il criterio della sequenza dei *Discorsi* non può quindi essere assunto come fondamentale od unico nella classificazione della tradizione manoscritta e la tesi di Sinko non risulta confermata. Caduta la riconducibilità della tradizione manoscritta al solo criterio della sequenzialità dei *Discorsi* l'autrice passa quindi all'esame delle altre caratteristiche estrinseche, come i segni marginali (pp. 101-121) ed i titoli (123-188), approdando alla conferma del medesimo risultato: non esiste nella tradizione manoscritta una classe M che possa essere contrapposta ad una classe N, ma la tradizione si presenta assai più articolata e complessa di quanto Sinko aveva ipotizzato. I segni marginali infatti sono sparsi nella tradizione manoscritta delle tre classi segnalate e non consentono di verificare una classe M opposta ad N o entrambe opposte ad X. Nemmeno i titoli e le note marginali che li accompagnano non vedono contrapposizioni tra M, N ed X, risultando parimenti distribuiti nelle tre classi. Emergono tuttavia delle piste interessanti

di ricerca. I segni marginali di un insieme di manoscritti costituiscono un caso assai specifico all'interno della paleografia greca, anche se non consentono di approdare a risultati particolari. Un gruppo di essi tuttavia presenta dei segni marginali numerati, dai quali si può risalire ad una probabile edizione di una o più serie dei *Discorsi* anteriore a quella che gli esemplari rimastici trasmettono. Inoltre è individuabile un nucleo centrale nella struttura modulare dei titoli, che si distingue per antichità. Le antiche versioni invitano su questo punto a tenere presente la classe X, come l'unica che attesta degli elementi comuni con esse. In sede di critica esterna nessuno degli elementi presi in considerazione (analisi euristica, sequenzialità dei *Discorsi*, segni marginali e titoli) conferma la tesi delle due "famiglie", emergendo piuttosto elementi di una tradizione ben più ricca, elaborata e complessa.

L'autrice passa quindi nella terza parte all'analisi delle caratteristiche testuali constatando come nemmeno esse conducano al riconoscimento della validità della "tesi delle due famiglie" di Th. Sinko. Un saggio delle varianti di un gruppo di *Discorsi* rappresentativo di tutte le diverse classi e sottoclassi delle serie complete viene realizzato per quattro *Discorsi* (6, 13, 21, 38) ed indica con sufficiente chiarezza che non esiste una classe M o una classe N che veicolino un testo proprio e che non vi è quindi alcun rapporto tra la sequenzialità seriale dei *Discorsi* e la trasmissione di un testo determinato. Certo l'analisi andrebbe estesa a tutto campo, per tutte le varianti e tutti i testimoni, ma il saggio realizzato dalla Somers è altamente significativo per il risultato a cui approda: i testimoni antichi delle collezioni complete non presentano un testo omogeneo, ma sono costituiti da una giustapposizione di testi provenienti da modelli diversi. Le serie M ed N non erano dunque le uniche che circolavano, ma ve ne erano diverse e solo con il tempo queste due divennero maggioritarie. L'analisi delle varianti apre quindi a nuove ipotesi sulla storia della tradizione manoscritta: i *Discorsi* avrebbero potuto circolare dapprima isolatamente o in piccolissime unità ed essere poi stati raccolti in serie complete di diversa sequenza. Tra esse con il tempo avrebbero avuto maggiore diffusione M ed N. Nemmeno l'analisi in base ai criteri testuali conduce dunque al riconoscimento della validità della "teoria delle due famiglie", ma apre invece all'esigenza di prendere contatto con l'intera tradizione manoscritta.

La seconda sezione dell'opera ("Documentation") occupa più della metà del volume e offre la presentazione dei manoscritti catalogati dall'autrice nella prima parte. Dopo le precisazioni sulla non totale esaustività delle fonti descritte (p. 314) e l'esposizione dei criteri adottati (pp. 314-318) si passa alla descrizione dei singoli manoscritti. Il catalogo segue l'elencazione esposta alle pp. 63-64: i testimoni sono catalogati secondo l'ordine alfabetico, ovviamente francese, delle nazioni, delle città e delle biblioteche in cui sono oggi custoditi. È poi seguito l'ordine di catalogazione dei fondi e della loro numerazione. Di ogni manoscritto è fornita: 1. l'identificazione, se si tratta cioè di una collezione completa o di un tomo di essa, il numero dei *Discorsi* ripor-

tati, la classificazione secondo i criteri sopraddetti di M, N, X (la numerazione progressiva [X1, X2 ecc.] è data secondo l'ordine appena esposto) ed infine la sequenza seriale dei *Discorsi* contenuti nel manoscritto; 2. Una breve e non esaustiva descrizione materiale del manoscritto, comprendente delle note sullo stato di conservazione e sugli eventuali restauri operati; 3. Una più o meno estesa presentazione dei testi, quali segni marginali, titoli, note accompagnatorie, ecc.; 4. Note sulla datazione e la provenienza del manoscritto; 5. Il contenuto del manoscritto, dove sono segnalati i fogli di ogni discorso o altra ripartizione; 6. Una breve nota bibliografica. Un simile catalogo costituisce un punto di riferimento imprescindibile per quanti si dedicheranno all'edizione ed allo studio del materiale in essi contenuto.

La tradizione testuale dei *Discorsi* del Nazianzeno risulta quindi assai più complessa di quanto potessero suggerire le tesi di Sinko. L'autrice ha proceduto, al fine di sottoporre a verifica la tesi di Sinko, a dei saggi di analisi, che hanno dimostrato l'incompletezza degli asserti dello studioso polacco. Tali saggi di analisi devono ora, avendo dimostrato la loro validità, essere estesi in modo più completo all'ampio materiale della tradizione manoscritta e fungono fin d'ora da base per ogni ulteriore studio ed orientamento che voglia prendere in esame i *Discorsi* del Nazianzeno.

Un contributo importante dell'autrice va segnalato. Nei suoi saggi di analisi tanto in sede di criteri interni che esterni essa ha tenuto debito conto delle versioni antiche, tanto di quella di Rufino, che di quelle armena, siriaca (antica e recente) e georgiana. Tali versioni sono ora maggiormente note e studiate di quanto non lo fossero un tempo e parzialmente edite o comunque in corso di edizione (p. 173 nota 7). Sinko non disponeva di tutta questa ricchezza di materiale e l'autrice dimostra che il confronto sistematico della tradizione manoscritta greca con esse può offrire risultati di grande utilità. Egualmente si segnala per la sua positività il "metodo integrato" che la Somers mette a frutto, in parte già impiegato dalla Malingrey per Giovanni Crisostomo: il portare avanti parallelamente l'analisi delle caratteristiche esterne e di quelle testuali con il confronto a largo raggio con le versioni orientali antiche offre un panorama di grande completezza sul materiale manoscritto, consentendone un accostamento più comprensivo, ancorché più complesso.

Rimangono evidentemente numerose questioni, delle quale l'autrice si mostra assai consapevole, alle quali rispondere circa la forma arcaica del testo (rotolo o codice), la trasmissione originale ed il ruolo che poté avere in essa Gregorio, l'origine della scelta per la conservazione dei *Discorsi* e la loro successiva collazione, lo studio analitico delle collezioni parziali o le sottocollezioni, l'approfondimento analitico delle sticometrie, la revisione delle varianti sull'intera rassegna dei testimoni, i rapporti tra le classi individuate, lo studio analitico ed approfondito dei rapporti tra testo e ordinamento sequenziale dei *Discorsi*, ed altri ancora.

Maggiore interesse merita ancora la questione dei manoscritti provenienti dall'Italia meridionale. La Somers è consapevole che, dopo un'epoca di entusiasmo, il criterio della provenienza geografica dei manoscritti subisce ora un ripensamento, a motivo delle complessità rilevate dagli specialisti tra aspetto geografico, provenienza e carattere testuale dei testimoni. Anche volendo riformulare il criterio geografico in un criterio calligrafico, come l'autrice propone, rimane il fatto che i testimoni in questione si distinguono per antichità e per una omogeneità di tradizione e rimaniamo convinti che un loro più particolareggiato studio, nell'insieme dell'ottica complessiva alla quale sopra abbiamo fatto riferimento, possa portare, almeno come ipotesi, qualche decisivo progresso, come in altri campi già è stato.

In definitiva dobbiamo essere grati alla Somers che ci pone per la prima volta dinanzi del materiale sufficientemente completo attinente i manoscritti contenenti le diverse "serie complete" dei *Discorsi* del Nazianzeno e classifica nuovamente tale materiale dal punto di vista delle "tre classi". In verità tale classe X presenta un numero tale di sequenze, praticamente una per ogni manoscritto ("ses 41 témoins attestent 41 acolouthies différentes" p. 100), che in definitiva si qualifica solo per essere diversa da M e da N, il che significa rimanere almeno in parte all'interno della tesi che si nega. Ma proporre una diversa distribuzione del materiale testimoniale comporta uno studio ben più largo che non rientra nello scopo dichiarato del presente volume, nel quale l'autrice si proponeva di verificare se la tesi di Sinko, e cioè che le serie complete dei *Discorsi* potevano essere raggruppate secondo la sequenzialità ordinativa interna delle orazioni, fosse valida o meno. Appare comunque chiaro che la tradizione trasmessaci dai manoscritti esaminati dalla Somers rappresenta nel suo insieme il frutto di una elaborazione abbastanza tardiva, che attinge a precedenti raccolte e catalogazioni del materiale manoscritto. La loro ricostruzione, per quanto possibile, la loro ricerca e datazione e la loro importanza nella storia della tradizione testuale costituiscono ora una prospettiva di ampio studio da affrontare con nuove e più complete visuali. Solo questi successivi studi consentiranno di rispondere con maggiore chiarezza ai numerosi interrogativi che ancora circondano la tradizione testuale dei *Discorsi* di Gregorio Nazianzeno.

F. Pilloni

Coptica

J. Mark Sheridan, *Rufus of Shotep. Homilies on the Gospels of Matthew and Luke*. Introduction, Text, Translation, Commentary. Unione Accademica Nazionale. Corpus dei Manoscritti Copti Letterari. Rome 1998, pp. 360.

Annoncée par Gérard Garitte en 1956, déposée comme thèse de doctorat en 1989 par le Père Mark Sheridan O.S.B., voici enfin, complétée par de

nouveaux fragments, l'édition de ce qui nous reste en copte des homélies exégétiques attribuées à Rufus de Shotep. Une édition qui, prudemment, n'entend pas être définitive, mais veut mettre à la disposition des chercheurs cet ensemble de textes assez extraordinaires.

Dans l'Introduction, l'A. résume le peu que l'on sait sur l'évêque Rufus, qui aurait été le contemporain de Constantin d'Assiout, puis reconstitue les manuscrits qui nous ont conservé les homélies. La langue originale serait le copte saïdique; dans leur structure, les homélies se révèlent particulièrement classiques, à les comparer aux autres productions coptes de ce genre. Pour leur Sitz-im-Leben, la mention répétée de l'hapax ⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲓⲕⲏ renvoie probablement "to a preparatory celebration for the main one that occurred on Sunday" (p. 48); l'usage liturgique, en tout cas, est assuré.

Une section est consacrée au contexte historique, l'époque du patriarche Damien (fin VI[e] s.), et aux aspects théologiques. À vrai dire, comme le reconnaît l'A., "there are few indications of contemporary social and pastoral issues" (p. 53) dans les fragments parvenus et les éléments de controverse théologique mis en évidence ne signifient pas grand chose. Aucune trace vraiment claire de polémique anti-chalcédonienne; dans le commentaire à Luc, on est surpris de ne voir apparaître qu'une seule fois le terme ⲑⲉⲟⲇⲟⲕⲟⲥ, si fréquent après Cyrille. Pour savoir qui est "Rufus", il ne nous reste qu'à analyser son œuvre.

L'édition diplomatique reproduit, dûment numérotés, les divers fragments sans donner les variantes des manuscrits parallèles dont le texte est publié an appendice. Après le texte copte vient la traduction, soignée et riche de notes philologiques. Deux études analysent ensuite les rapports de "Rufus" avec la tradition exégétique alexandrine et ceux qu'il entretient avec les commentaires patristiques qui l'auraient précédé. Toute imprégnée d'un allégorisme souvent original, l'exégèse des homélies suit la grande tradition illustrée par Origène. Mais que faire alors de l'esprit anti-origéniste diffus dans le monde copte auquel "Rufus" aurait appartenu? Notre évêque reçoit alors l'étiquette de "Counter Evidence" (p. 307), car il s'insère plutôt mal dans le cadre que Jean Maspéro, jadis, peignait du clergé égyptien de l'époque.

Grâce au probe travail du P. Sheridan, nous disposons maintenant d'un dossier acceptable sur "Rufus de Shotep". Nous pouvons alors nous demander sérieusement s'il s'agit d'un auteur copte du temps de Damien, ou bien si nous n'avons pas affaire, une fois de plus, à un prête-nom qui cache un autre auteur, de langue grecque celui-là. Nous n'insisterons ici que sur ce point: il n'y a absolument rien dans les fragments qui nous oblige à y reconnaître un original copte et le seul passage allégué par l'A. comme preuve d'une rédaction saïdique se laisse aisément réfuter: si le copte a bien un pluriel pour τετέλεσται en Jn 19,28 (p. 32 et 159), le ⲧⲏⲣⲟⲩ (p. 114, l. 15 du copte) qui suit reprend la variante πάντα du grec, bien attestée en Égypte. Un traducteur saïdique de l'homélie n'aurait pu mieux rendre l'original grec. Du reste, à

plusieurs reprises, l'A. relève les différences entre le texte grec et le texte copte des citations scripturaires et indique scrupuleusement que "Rufus" s'appuie sur le grec (cf. pour Mt les notes 75, 89, 96, 138, 165). Pourquoi n'en tire-t-il pas alors la conséquence naturelle?

À n'en pas douter, l'original des homélies était grec. "Rufus" peut-il en être alors l'auteur? Il ne nous semble pas et les affinités avec l'exégèse alexandrine traditionnelle, de même que l'allégorisme serein de nos textes nous invitent à chercher dans les milieux monastiques scétiotes de la fin du IVe s. sinon le rédacteur, du moins la source de ces homélies dont l'intérêt n'est pas mince.

On saura gré au P. Sheridan de nous avoir offert ce beau volume qui permet enfin une étude détaillée de l'énigmatique "Rufus de Shotep".

Ph. Luisier, S.J.

Jacques Tagher, *Christians in Muslim Egypt. An Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640 to 1922.* (= Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 10), Altenberge 1998, pp. 296.

La version arabe du livre de Jacques Tagher *Coptes & Musulmans* auquel nous avions fait allusion dans les *OCP* 63 (1997) 217, a été reproduite à Jersey City en 1984. De cette édition, voici maintenant une traduction par Ragai N. Makar, publiée par les soins de S. Kent Brown, avec une préface de Lee L Bean. Bien que paraissant dans une collection allemande, l'ouvrage est de facture nettement américaine. Peut-être eût-il mieux valu reprendre la version originale française — mais qui lit encore le français?

Les défauts d'une traductions de l'arabe faite sans recours à l'original français dont on ignore l'existence (cf. p. XVIII: "That book was published just once, in Arabic"!) appraîtront au lecteur averti. Page 17, n. 37, "Father La Mens" est évidemment Henri Lammens, correctement cité ailleurs (cf. version arabe p. 28, à l'origine du pataquès, et p. 29 du français); quant au *BIFAO*, il devient au même endroit, toujours traduit de l'arabe, *Études orientales de l'Academie française* (sic!). Pour l'exactitude de la traduction, donnons comme exemple un membre de la phrase de conclusion citée dans la préface. Voici l'anglais: "others believe that modernism will eventually prevail over conservatism" (p. viii et 275). On lit dans le français: "d'autres, pensant que la civilisation nouvelle effacera toute trace du passé, ne veulent plus admettre qu'une loi ou une tradition puisse perpétuer une mentalité déjà vieille" (p. 319); l'arabe (p. 316-317) est tout aussi nuancé.

L'œuvre de Tagher est importante, car elle puise directement aux sources, surtout dans les textes arabes peu accessibles; par exemple, les notices si intéressantes d'al-Antâkî sur al-Hâkim (cf. p. 133-134 du français, 106-108) viennent seulement d'être publiées et traduites dans *PO* volume 47, n° 212. La clarté et l'équilibre de l'exposé sont dignes d'admiration. Mais certains

jugements, sur l'accueil des Croisés, les liens avec l'Éthiopie, l'attitude de Napoléon, peuvent être soumis à la critique. Est-il légitime de soutenir cette proposition: "L'histoire de la langue copte est le reflet de l'histoire des Coptes" (p. 303 du français, 261 de l'anglais)? Dire que "le copte ne fut jamais une langue d'administration" (p. 304/262) est vrai, encore faudrait-il de suite ajouter que les occupants lui ont donné un statut légal pour le droit privé, lui reconnaissant ainsi une valeur en soi.

C'est une réalisation méritoire et courageuses que cette traduction américaine du livre de Tagher, mais l'ignorance de la version française la rend d'un usage scientifique délicat. D'autre part, alors que le français contenait un index des noms propres et une bibliographie sériée des sources (cette dernière également dans la version arabe), l'ouvrage recensé omet l'index et mélange tous les titres dans la bibliographie.

Sur Jacques Tagher, on lira avec édification la notice de Gaston Wiet dans *Cahiers d'histoire égyptienne*, série IV, Fasc. 3-4, octobre 1952, pp. 163-166, avec une bibliographie que l'on complètera par tous les articles que Tagher avait publiés dans cette revue qu'il avait fondée en 1948, cf. l'Index des cinq premières séries des *Cahiers* établi par Jean Ellul, Le Caire 1954, p. 16-21.

Ph. Luisier, S.J.

Ecclesiologica

Paul Pallath, *Local Episcopal Bodies in East and West*, Oriental Institute of Religious Studies, Kottayam, Kerala, India 1997, pp. 574.

On the occasion of promulgating the *Code of Canons of the Eastern Churches* on 18 October 1990, whereby for the first time in history the Catholic Church came into possession of two Codes of equal status, John Paul II described the relationship between the two Codes as one between two lungs, representing East and West (*Sacri canones*, AAS 82, 1990, 1037). While this often used comparison helps situate the study of the two Codes within a wider context of complementarity, it does not dispense researchers from the need to further specify the exact relationship, which might be considerably extensive, between the five great traditions indicated in the Eastern code itself: Alexandrian, Antiochian, Armenian, Chaldean (not: Chaldian!) and Constantinopolitan (p. 15). On the four-point criteria elaborated in the Code: liturgy, spirituality, theology and discipline, the author agrees with I. Žužek that differences between these five traditions lie more in the area of liturgy than in that of spirituality, theology or discipline; indeed, precisely this wide base of commonality prompted John Paul II to promulgate only one code for the various Catholic Eastern Churches (pp. 15f). There is perhaps no better testimony to the catholicity of the Church than the

harmony existing among the variety of local churches, as *Lumen gentium* has pointed out (p. 17).

Hence the scope of the present work. Since the two codes, the Latin (1983) and the Eastern (1990), together with the constitution *Pastor bonus* (1988) on the reform of the Roman curia form a single corpus, to study this single corpus of law and assess the Church's law by means of a comparison between East and West was soon likely to be tried (p. 17). The present work aims at a comprehensive comparative review of both codes under the aspect of local episcopal bodies alone (pp. 17f).

By a local episcopal body the author means any assembly of bishops of a local Church, whether of a Church *sui iuris* or of a nation or other comparable region, convened and presided over by the competent local ecclesiastical authority, be he the patriarch or the major archbishop or what not, according to the norm of law to deliberate and enact what best serves the well-being of the local Church under consideration (p. 18).

After the Table of Contents (pp. 5-7), a Preface (pp. 13-14), signed by Clarence Gallagher, S.J., former dean of the faculty of canon law at the Pontifical Oriental Institute (a better designation that that given in the book: "Faculty of Oriental Canon Law"), a General Introduction (pp. 15-23), the book is divided into an introductory chapter, on Local Episcopal Bodies according to the Common Tradition of the Church (pp. 25-90), and three major parts. The upshot of chapter one is to show that local bodies of bishops with the apostolic council of Jerusalem as their model soon emerged to solve problems which single bishops were unable to resolve. The emergence of these supra-provincial gatherings is closely linked to the emergence of the great Christian centres of Rome, Alexandria, Antioch, Jerusalem, Persia (why not: Seleucia-Ctesiphon?) and Armenia (why not: Ejmiatzin?) (pp. 89f). Again, talk of the Western Church as "a single patriarchate" can prove misleading if it is not further qualified, as J. Meyendorff has shown in his study on *Imperial Unity and Christian Divisions*.

Part One probes into the meaning of "Local Episcopal Bodies of the East" and has two sections: The Synod of Bishops of Catholic Eastern Churches (pp. 91-241) and "Other Episcopal Bodies of the East" (pp. 240-306), which includes the council of Hierarchs of Metropolitan Churches *sui juris* and Patriarchal, Major Archiepiscopal and Metropolitan Assemblies. Part Two deals with Local Episcopal Bodies of the West (pp. 307-483), and discusses Particular Councils of the Latin Church (pp. 309-342) and Bishops' Conferences of the Latin Church (pp. 343-413), capped off with a Comparison of the Two Local Episcopal Bodies of the West (pp. 415-426). The Encounter between East and West is left for Part Three (pp. 429-483), which contains a detailed comparison between the Eastern Synod of Bishops and the Latin Bishops' Conference (pp. 431-453) and Assemblies of Hierarchs of several Churches *sui juris* (pp. 455-483), which have been rendered inevitable by the reality of multiple jurisdiction in the same place, in turn a result of practi-

cally irreversible historical processes, and the consequent necessity to cooperate and coordinate. The General Conclusions evaluate the significance and comparative effectiveness of these various episcopal bodies (pp. 485-498). The author draws the conclusion that only the synod of bishops presided by the patriarch or the major archbishop is an effective intermediary structure between diocesan bishops and the supreme authority of Rome, something which cannot be said of other councils of bishops or of the bishops' conference (p. 498).

The ensuing bibliography, though very useful, is not comprehensive, as the author claims; I miss F. Dvornik's *Early Christian and Byzantine Political Philosophy I-II*, Washington, DC 1966; P. Franzen, *Hermeneutics of the Councils and Other Studies*, Leuven 1985; E. Lanne, *Tradition et communion des Eglises*, Leuven 1997, some of whose articles are nonetheless cited; J. Macha, *Ecclesiastical Unification*, Roma 1974, to cite but a few examples. The synod endemousa, or home synod, which played such a big role in the safeguarding of Orthodoxy in the time of the ecumenical councils, is discussed all too abruptly on p. 219. The authority of those documents misleadingly called *symbolical books* and their relationship to the synods which ratified them is nowhere discussed, nor is the authority of the Palamite councils (e.g., that of 1351). Nor is the term used by Pope Paul VI in his letter to Cardinal Willebrands labelling Lyons II (1274) a "general council of the West" discussed.

Nonetheless, the present work is a very encouraging beginning to unravel an extremely challenging theme. P. Pallath, who holds a doctorate in Eastern Canon Law from the Pontifical Oriental Institute (1994) and a doctorate in Latin Canon Law from the Pontifical Lateran University (1997), is certainly qualified to undertake the kind of comparative study announced by this ambitious title. He has in fact made a reliable survey of a problem which is bound to occupy Church consciousness in her endeavour to render authority ecumenically palatable without abandoning essentials.

E. G. Farrugia, S.J.

La Tradition Syriaque: Deuxième Rencontre des Églises de tradition syriaque. Fondation Pro Oriente, Vienne, 22-27 février 1996, Istina, Paris 1998, pp. 128.

Après une brève synthèse que S. Brock donne de ce qui s'est passé dans cette deuxième Rencontre (pp. 1-4) on trouve la Liste des participants (pp. 5-6), à laquelle on devrait ajouter une petite correction: le Père James Pallackal, malheureusement, n'a pu être présent. Entre la première et la deuxième Rencontre se sont produits deux événements: la Déclaration commune, le 11 novembre 1994, de Jean-Paul II et du catholicos Mar Denkha IV, et la réception de l'Eglise assyrienne de l'Orient comme membre

à part entière du Conseil des Églises du Moyen-Orient. Au sein de ce Conseil l'Eglise Assyrienne a reçu sa place dans le groupe catholique des Églises, donc parmi les Églises comme la syrienne catholique, la chaldéenne et la maronite, etc., puisque Rome était toujours le ferme défenseur de la christologie dyophysite (p. 2). Dans la Deuxième Rencontre il y avait quatre points dans l'ordre du jour: 1. la Déclaration christologique de 1994; 2. Le Concile d'Éphèse; 3. Les Trois Chapitres; 4. Les textes liturgiques de l'Église d'Orient et la christologie qu'ils expriment (p. 2).Une des grandes différences entre la première et la deuxième Rencontre est que dans cette dernière, les participants ont été en mesure de partir de la formule christologique de Vienne (1971), dont l'acceptation par l'Eglise d'Orient, qui n'était pas présente au moment de l'accord, est très importante (p. 2). De la plus grande valeur est la distinction faite à la Deuxième Rencontre entre la position hérétique, reconnue comme telle par tous, selon laquelle il y auraient deux Fils dans l'unique Christ incarné, position traditionellement décrite comme "nestorienne", et la position de l'Église assyrienne de l'Orient (p. 3). Sans demander à aucune Église de réviser sa position, on exprime le désir que chaque Église, tout en restant loyale envers sa propre tradition, en vienne à percevoir que l'autre tradition syriaque, bien comprise, représente une expression légitime de la foi en Jésus-Christ (p. 4).

Dans "Le débat christologique actuel dans les colloques de Vienne" (pp. 7-15) Frans Bouwen relève le caractère sotériologique et tout autre qu'académique du débat actuel (pp. 14-15). Après avoir distingué entre plusieurs types de réaction dans son article "La réception dans l'Église assyrienne de l'Orient de la Déclaration christologique commune" (pp. 16-24; ici pp. 17-18), Mar Bawai Soro juge que la réponse a été en substance positive (p. 19) il voit comme facteurs qui y ont contribué le prestige de Denkha IV, la compassion charitable de Rome lors de la Déclaration, les sections assyriennes, indienne et américaine de l'Église, et des bienfaits concrets, comme d'être accueilli dans le Conseil des Églises du Moyen-Orient (p. 20). Mar Gregorios Yohanna Ibrahim explique que la seule objection que Nestorius portait au titre de "Theotokos" était contre l'abus de façon manichéenne ou apollinariste ("Commentaire et réception de la Déclaration christologique commune", pp. 24-36, ici p. 35). Mar Aprem, "Le débat christologique dans les colloques de Vienne" (pp. 36-41, ici p. 41), note que l'Église de l'Orient n'était pas directement impliquée dans la controverse de 431-433. Dans "La réévaluation du concile d'Éphèse dans la perspective de l'Église assyrienne de l'Orient" (pp. 42-55) de Mar Bawai Soro le fait que beaucoup d'Églises sont en train de reconsidérer leur position à propos de l'Église de l'Orient encourage cette Église à faire de même à propos d'Éphèse (pp. 42-43); mais, en reconnaissant les déficiences de la christologie de Nestorius on ne devrait pas attendre qu'elle renonce à sa mémoire (p. 53).

Quant à la question, "Le concile d'Éphèse, facteur d'union ou de division?", titre de trois conférences, Louis Sako observe que l'erreur d'Éphèse

fut peut-être d'avoir adopté une seule christologie, au lieu d'intégrer les deux avec les nuances voulues (p. 58). Pour Elias Khalifé, si Éphèse n'a pas réussi, c'est parce que le concile a défini l'hérésie nestorienne d'une manière trop unilatérale (p. 64). Mar Severios Ishak Zakka explique la relation de son Église orthodoxe syrienne avec l'Église d'Orient comme deux Églises qui vivent dans une large mesure la vie de foi en commun (pp. 73-74).

Il y a quatre études sur la controverse des Trois Chapitres. Dans son étude, "Histoire de la controverse" (pp. 75-89) Geevarghese Chediath en esquisse les événements et les personnalités principales; parmi celles-ci, Théodore Ascidas, moine-origéniste de Palestine, qui poussa Justinien à condamner les Trois Chapitres (p. 83), et Justinien, qui "modifia le dogme et la foi sans égard pour l'autorité doctrinale de l'Église" (p. 88). "L'Église de l'Orient et la question de Théodore de Mopsueste" de Michael J. Birnie illustre le grand respect que cette Église porte à Théodore de Mopsueste par le cas de Henana, à la tête de l'école de Nisibe en 570 mais qui fut censuré quand il chercha de remplacer Théodore par Jean Chrysostome (p. 94); il reconnaît la nécessité de soutenir la recherche impartiale scientifique du vrai visage de Théodore (p. 95). Mar Gregorios Saliba, dans sa contribution, "La controverse des Trois Chapitres dans la perspective de l'Église syrienne orthodoxe" voit un progrès et se réjouit de la formule dans la Déclaration christologique commune de Mar Denkha IV et du pape Jean Paul II à propos de la Vierge Marie "la Mère du Christ, notre Dieu et notre Sauveur" (p. 99). Le souhait exprimé dans la conférence détaillée de Vincenzo Poggi — suivant en ceci W. Hage et W. de Vries — sur la nécessité d'intégrer l'histoire de l'Église d'Orient dans l'histoire de l'ensemble de l'Église mérite d'être suivi (p. 109).

Les deux conférences sur la christologie dans la liturgie de l'Église d'Orient donnent à l'ensemble une touche typiquement orientale. Outre la valeur christologique, déjà utilisée par A. Grillmeier en relevant une christologie orthodoxe mais pas héllénisée, il est interessant de savoir que de nombreuses prières, dans l'Église syro-orientale, selon Johannes Madey, s'addressent directement au Christ (p. 113). Et, en analysant bien des textes pris du *qurbana*, des sacrements, du baptême et du mariage Pierre Yousif démontre comment l'Église d'Orient croit en un seul Fils, qui est une personne de la Trinité et qui s'est fait homme (p. 124).

À la fin vient le "Communiqué final du deuxième Colloque syriaque de Pro Oriente" (pp. 127-128). Pour la deuxième fois, toutes les traditions syriaques s'étaient rencontrées pour approfondir les diverses traditions christologiques antiochienne, mésopotamienne et alexandrine. Au delà des différences terminologiques c'est la tradition liturgique qui nous oriente mieux que tout vers un seul sujet dans la personne du Christ, vrai Dieu et vrai homme, et vers des exemples d'échanges de prédicats (*communicatio idiomatum*).

Quand, à p. 61, on dit que Cyrille a introduit l'expression nouvelle "une seule nature incarnée du Verbe-Fils", c'est plutôt à Apollinaire qu'on doit cette formule.

E. G. Farrugia, S.J.

Elias Zoghby, *Ecumenical Reflections*, trans. Bishop Nicholas Samra, Eastern Christian Publications, Fairfax, VA, USA 1998, pp. XII + 84.

The Greek Catholic (Melkite) Archbishop Elias Zoghby is not unfamiliar to our readers: see the review of his book *We Are All Schismatics* (OCP 63, 1997, 562-563). That review concluded with the remark: "As a fervent, passionate appeal for quick and repentant Church unity, the book makes for interesting and profitable reading." The same may be said of the present "*Ecumenical Reflections,*" which may be regarded as its continuation.

At the heart of Church divisions is the scramble for the first places as among the Apostles (Mk 9:33-34). But Christ has for his Church a different value set. "Only such a Church, where quarrels over the last place and honour to serve and to give one's life, will bring about the unity of the People of God around its crucified Lord" (*sic*, p. 5). Here grammar seems to be a casualty of the zeal for unity. In the last chapter entitled "Vatican I — a Pseudo Council?" (75-84), there is an even more serious casuality. According to Nicea II (787), a council is not ecumenical unless the patriarchs of Alexandria, Antioch and Jerusalem, in addition to that of Constantinople, consent to it. Without this, Vatican I was but a general council of the West, just like the 1274 Council of Lyons, qualified by Pope Paul VI as a "general council" of the Western Church. "Not being ecumenical, Vatican I cannot be infallible" (75). That undercuts papal infallibility, which thus turns out to be no infallibly defined dogma. But the greatest ecumenical hurdle remains: papal primacy. It is a question to which the author often returns devoting to it four different chapters (the chapters are not numbered). What is problematic is not the primacy of the bishop of Rome as such but the primacy of universal jurisdiction by divine right. Such a primacy is unknown to the holy fathers of the East (50) and is not sanctioned by the first seven ecumenical councils, in which have been formulated, according to Pope John Paul II, "the essential points of our faith" (32). What Rome has defined after the schism of 1054 does not belong to these essential points. Eastern Orthodoxy is not bound to such definitions, though they may be imposed as "secondary truths" on the Latin Church (53-54). The East and the West were united for a millennium and beyond. "At the time of the Council of Florence, Byzantines and Latins considered themselves as members of the same Church, the schism being internal to this Church," as Bishop Kallistos Ware has written (56). And Cardinal Joseph Ratzinger adds: "What was possible for a thousand years [and more] is not impossible for Christians today" (59).

Divisions arose for non-theological reasons like hierarchical pride. It is only subsequently that theology was pressed into service to justify these divisions. Now theology is again being asked to heal the divisions. Wrong remedy. What is needed is instead hierarchical humility (10). Not theological dialogue but a spiritual retreat, not academics but penitents. And theologians, like the scribes of the Gospels, have much to repent of, according to the prophetic tirades of Zoghby. "Seeking to know the how and why, and probing the divine mystery more and more theologians created new problems, widened the gulf between the Churches, and reduced what has been revealed for unity to instruments of division" (27). Examples: procession of the Holy Spirit, immaculate conception of Mary ("Did the popular Marian cult in the East as well as in the West need these acrobatics?"), purgatory. Keeping to the seven ecumenical councils, "the faithful are entitled to reject all schism due to human passions, as that of 1054 between Rome and Orthodoxy" (34). "Let us allow 'the children and those who are like them' to live their faith in evangelical simplicity" (30) and unity, while theologians discuss and divide, and hierarchs hold on to their seats of power in the divided Churches. These "hierarchical heads, Roman as well as Orthodox, will have to render an account on the day of judgment" (39). As Pope Paul VI said, "It is on the heads of the Churches and their hierarchy that the obligation rests to guide the Churches along the way that leads to finding full communion again" (37-38). "It is inadmissible that the people of God continue to be unable to be united around Christ truly present in the Eucharist, for the only reason that they cannot unite around a man, whoever he may be, even the bishop of Rome" (39). "Theological acrobatics do not concern them in the least" (42). This is not to deny the importance of the role of theologians. The true theologian knows the hierarchy of truths and is a blessing for the people. "But nothing is more harmful for Churches than the 'great theologians' of the 'little truths'" (41-42). Surely, not a book for reading at the theologian's desk, but a manual for examination of conscience and repentance at one's prie-dieu.

G. Nedungatt, S.J.

Historica

Filippo Carcione, *Le Chiese d'Oriente*. Identità, patrimonio e quadro storico generale. (= Universo Teologia 61), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 286.

Ammiro da tempo la produzione di Filippo Carcione, discepolo di Francesco Saverio Pericoli Ridolfini, maestro d'Orientalismo cristiano, titolare per anni della cattedra di storia dell'Oriente Cristiano nell'Università di Roma 2. Riconosco infatti nei libri di Carcione e nei suoi saggi la metodologia di chi risale alle fonti originali e le sviscera per capirle, in un confronto di-

retto di prima mano. Ho constatato i frutti di tale coerenza per esempio sul cosiddetto monotelismo dei Maroniti, (quasi che in Cristo ci sia soltanto volontà divina senza volontà umana). A quel proposito, Carcione ha fatto progredire le nostre conoscenze, quando ha scritto trattarsi semmai di monotelismo soltanto verbale, che cerca conciliare calcedonesi e anticalcedonesi, lo stesso monotelismo verbale che un patriarca di Costantinopoli e un papa avevano formulato (F. Carcione, *Sergio di Costantinopoli e Onorio I nella controversia monotelita del secolo VII*, Roma Pont. Univ. Lateranense 1985; Id., *Genesi storico-teologica del monotelismo maronita*, Roma, Unitor 1991). In qualche modo, la sua è rilettura approfondita, simile a quella che Joseph Lebon aveva applicato al cosiddetto monofisimo di Severo di Antiochia, riducendolo all'ambito verbale, compatibile con la polemica dello stesso Severo con gli anticalcedonesi estremisti Nefalio, l'empio grammatico e Giuliano di Alicarnasso, per i quali l'unica natura del Verbo incarnato è talmente unica da non lasciar adito alla mera *quaestio de verbis*.

Si capisce perciò come io prenda in mano con sincera curiosità questo manuale di Carcione sull'Oriente Cristiano.

Non mi soffermo troppo sulla sua opzione di classificare le varie Chiese in base ai riti. Michel Le Quien O.P. aveva preferito la suddivisione in patriarcati. G. Fedalto ha mantenuto la suddivisione di Le Quien nella sua *Hierarchia ecclesiastica orientalis* I-II, Padova 1988. Ernest Honigmann, grande specialista di geografia storica dell'Oriente Cristiano, aveva preparato un aggiornamento dell'*Oriens Christianus* di Le Quien, purtroppo mai pubblicato. (P. Peeters, "E. Honigmann et l'Oriens Christianus", Byz 23 (1953) 588-590). Almeno J.-M. Fiey O.P., poco prima di morire, ha pubblicato un parziale *Oriens Christianus Novus*, suddiviso secondo i territori ecclesiastici.

Qui l'A. prende i riti come criterio di raggruppamento delle Chiese Orientali, benché il suo terzo capitolo sia dedicato al patriarcato di Costantinopoli. Di fatto i patriarchi hanno la loro consacrazione ufficiale nel secolo V, dopo il declassamento del patriarca ebraico, come ha mostrato Vittorio Peri alla Settimana di Spoleto del 1986. Sono perfettamente d'accordo che non si può fare storia dell'Oriente Cristiano senza la storia del periodo cosiddetto bizantino, iniziato con la Nuova Roma sul Bosforo. Ma il movimento di autoidentificazione delle Chiese orientali nasce ancora prima dei patriarcati, incominciando già con la traduzione della Bibbia in siriaco nel secondo secolo. È movimento centrifugo tipicamente orientale, dove etnia e religione si legano indissolubilmente. Va controcorrente rispetto all'opposto movimento centripeto, frutto dell'unità politica sotto i Romani e della diffusione della cultura ellenistica, come ha scritto Hans Heinrich Schaeder, *Der Mensch in Orient und Okzident. Grundzüge einer eurasiatischen Geschichte*, München, Piper 1960.

Personalmente, rinunciando al criterio dei riti e pur concedendo largo spazio a Bisanzio, avrei cominciato dalle Chiese di tradizione siriaca, come quelle più vicine all'*humus* semitico primordiale, che oltre a subire la spinta

centrifuga autoidentificante, soffre pure l'influsso acculturante di Atene e della Roma sul Tevere.

Il libro, dopo una breve Premessa (pp. 5-7), affronta nel primo capitolo l'*explicatio terminorum*, con una definizione storico-geografica dell'Oriente Cristiano, da paragonare a quella di Michelangelo Guidi, figlio di Ignazio, all'inizio della voce "Oriente Cristiano" nell'Enciclopedia Italiana, vol. 25, 550-552. Quindi, lo stesso primo capitolo studia la formazione dei diversi riti orientali e lo sviluppo della teologia, attraverso i concili, fino al calcedonese, la cui impronta è tuttora decisiva nella configurazione dell'Oriente Cristiano e del resto della Cristianità.

Il secondo capitolo tratta del monachesimo, fenomeno comune a tutto il Cristianesimo. L'A. fa tesoro del suo saggio "Alla conoscenza della koinonia pacomiana", *Rivista cistercense* 7 (1991) 105-126. Cita A. Vööbus, ma Schiwietz è ancora valido. Quanto poi alla distribuzione geografica di antichi monasteri della Chiesa d'Oriente, è tuttora necessario il *Libro della castità* di Gesudenah vescovo di Bassora, edito da J.-B. Chabot. A proposito di quel monachesimo siro-orientale, sarebbe stato opportuno confrontare gli studi di Pericoli Ridolfini sui *bnay qyama*, o figli del patto, con quelli di G. Nedungatt che, a detta di R. Murray, sono i più perspicaci in proposito.

Il terzo capitolo è consacrato al patriarcato di Costantinopoli, all'interno del quale vige il principio dell'autocefalia, cioè un patriarca *primus inter pares* e le singole Chiese, in territori politicamente indipendenti, con propria autonomia.

Ecco allora nel capitolo quarto, o del rito bizantino, la serie dei tre patriarcati ortodossi di Alessandria, di Antiochia e Gerusalemme; di quelli moderni di Georgia, Romania, Serbia, Russia; gli arcivescovadi di Grecia, di Cipro e d'Albania e la metropolia ortodossa della Polonia. Allo stesso rito appartengono pure Ucraini, Ruteni, Bielorussi, Cechi, Slovacchi, Ungheresi, Finlandesi, Cinesi, Giapponesi e Italo-greci. L'A. avrebbe dovuto affrontare più dettagliatamente il problema dell'*uniatismo*, sentito come ferita mai rimarginata, soprattutto da parte degli Ortodossi di rito bizantino. Anche le dichiarazioni cristologiche comuni di patriarchi orientali ortodossi con il Papa potevano essere maggiormente sottolineate.

Del rito alessandrino, con le Chiese Copta, Etiopica ed Eritrea, si occupa il capitolo quinto. Parlando dei Copti, che vivono in un Paese dove il potere politico, dalla metà del secolo VII, è in mano ai Musulmani, Carcione affronta, di sfuggita, il rapporto dell'Oriente Cristiano con l'Islam. Menziona Copti cattolici ed Etiopi cattolici, rifacendosi per i primi ai recenti libri di Ch. Libois e di A. Colombo.

Nel capitolo sesto, con il rito antiocheno, entrano in scena i Siri, suddivisi in Ortodossi e Cattolici. Si poteva citare C. Sélis, *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, Brepols 1988. I Siri ortodossi si richiamano a Giacomo Baradeo, a Severo di Antiochia, a Michele il Siro, a Bar Ebreo. Il lettore italiano trova una buona presentazione di Bar Ebreo in P. Kawerau, *Il Cristia-*

nesimo d'Oriente, Milano 1980. Siri cattolici hanno personaggi come 'Abdul-Ghal-Akhigian, Michel Giarweh e Ignazio Efrem Rahmani. In questo capitolo 'antiocheno' l'A. inserisce i Maroniti, di cui si è occupato in vari suoi scritti. Su di loro cita vari lavori, ma poteva segnalare anche il I e il III volume di *Monumenta Historica Proximi Orientis*, di cui conosce i volumi II e IV sull'Egitto.

Il capitolo settimo, o delle Chiese di rito proprio, è dedicato agli Armeni, agli Assiri e ai Caldei. Gli Armeni sono indoari, anche nella lingua, come la maggioranza dei Cristiani di Occidente, ma si sentono diversi. Nella controversia cristologica si schierano con gli anticalcedonesi, piuttosto che con l'imperatore. Hanno una ricchissima letteratura cristiana e maestri come Gregorio di Narek e Narsete il Grazioso. Dal Medio Evo ai nostri giorni ci sono Armeni Cattolici e uno di loro, il card. Gregorio Agagianian fu prefetto di Propaganda Fide. Sull'isola di S. Lazzaro presso Venezia ci sono i Mechitaristi, fondati da Mechitar di Sebaste.

La Chiesa di Oriente, che dicevamo impropriamente nestoriana, ha sofferto a lungo in Persia, soprattutto dopo la svolta costantiniana. Per sopravvivere si è dichiarata autonoma dai Padri dell'Occidente e si è indirizzata ad est, portando il Vangelo fino alla Cina. Ha personaggi come Timoteo I che dialoga con il califfo del suo tempo, Ebediesu, canonista a detta di Dauvillier più grande di Graziano e perfino un patriarca mongolo, Yahballah III. I Caldei cattolici sono la maggioranza tra gli appartenenti alla tradizione siro-orientale e i rapporti fra Caldei e Assiri, o Chiesa di Oriente, sono migliori che in passato.

L'ultimo capitolo, l'ottavo, è consacrato ai Cristiani di S. Tomaso. L'A. riassume brevemente la storia di questa antichissima cristianità dell'India Meridionale che dà segni inconfondibili di vita cristiana quando alcuni paesi di Europa non sono ancora cristiani. L'A. si sofferma su Malabaresi e Malancaresi cattolici, senza dimenticare la Chiesa malankarese autocefala che conta un milione di membri, quella dei Marthomiti, di 700.000 membri, i Mellusiani e la comunità unita al katholikosato assiro di Baghdad.

Mi congratulo con l'A. per aver dato ai lettori italiani questo manuale. Senza alcun piglio cattedratico questo professore universitario li istruisce con semplicità e chiarezza sui fondamenti della orientalistica cristiana, illustrando i problemi fondamentali e sollecitando in chi legge il desiderio di saperne di più.

V. Poggi, S.J.

Cyril Charon (Korolevsky), *History of the Melkite Patriarchates*, I, Pre-Modern Period (869-1833), Translated by John Collorafi. Edited by Bishop Nicholas Samra, Eastern Christian Publications, Fairfax, VA, 1998, pp. xvi + 208.

L'anno prossimo ricorreranno quarant'anni dalla morte di Jean François Joseph Charon, più noto sotto il nome adottivo di Cirillo Korolevsky. Un francese innamorato dalla più tenera giovinezza dell'Oriente Cristiano, sacerdote di rito bizantino, indefesso studioso delle Chiese Orientali nella loro genuina purezza.

Questo volume traduce in inglese la prima parte della storia dei patriarcati melkiti che Korolevsky ha redatto. Era apparsa in francese, in vari articoli di *Echos d'Orient*, negli anni 1901-1905, mentre la seconda e la terza parte, *La période moderne (1833-1855)* e *Les Institutions*, erano state pubblicate rispettivamente come secondo e terzo volume della storia dei patriarcati melkiti, nel 1910 e nel 1911, a Roma.

Ora, per iniziativa del vescovo ausiliare melkita di Newton, Mass., Nicholas Samra, che continuerà l'edizione inglese delle altre due parti, esce in inglese, raccolta in un volume, questa prima parte che era dispersa in più articoli. Felice anche l'idea della premessa o *Foreword* con l'iter della iniziativa, la biografia di Korolevsky e, in'appendice, un parziale elenco dei suoi scritti.

Il presente volume, tradotto da John Collorafi, si compone di otto capitoli che abbracciano il periodo 869-1833. Il nono capitolo percorre brevemente la storia politica dal 1516 in poi, ovvero del periodo ottomano della storia melkita.

Il primo capitolo segue a volo d'uccello i secoli da Fozio al 1724, come fa Serge Descy nelle prime pagine di *The Melkite Church. An Historical and Ecclesiastical approach*, Newton, Mass. 1993. Un'altra storia melkita apparsa recentemente, di Elias B. Skaff, *The Place of the Patriarchs of Antioch in Church History*, Sophia Press 1993 (cfr OCP 1995 291-292) impiega invece numerosi capitoli per arrivare al 1724, ma parte dall'inizio del Cristianesimo.

Da questo volume, redatto originariamente in francese quasi cento anni fa, appaiono le doti storiche del Korolevsky, che rispettando il contesto fa risaltare le grandi figure che si muovono sulla scena: da Cirillo Tanas, a Massimo II Hakim, a Germanos Adam, per nominarne soltanto alcuni. Sottolinea giustamente l'importanza della vita religiosa nella Chiesa melkita e narra in maniera pittoresca il voto dell'arcivescovo Eutimio di dedicare un monastero basiliano, Deyr al-Mukhallis, al Salvatore (pp. 21-22). Nel quadro storico Korolevsky lascia spazio a figure secondarie, che pure operano efficacemente in sottordine, come Abdallah Zakher, diacono, letterato e tipografo (p. 49). E trattando di una Chiesa Orientale cattolica, Korolevsky sottolinea l'influsso di alcuni missionari, per esempio dei gesuiti, il lionese Jérôme Queyrot, Jean Verzeau superiore della Missione del Levante, Antonio Maria

Nacchi, nato a Cipro da famiglia maronita, fondatore del collegio di Antura e superiore anch'egli della Missione gesuita del Levante. Gli stessi diplomatici non sono trascurati come il marchese Jean-Louis de Bonnac, ambasciatore del re di Francia presso la Porta (cfr Ch. Schefer, *Mémoire historique sur l'ambassade de France à Constantinople*, Paris 1894).

La lettura di queste pagine aiuta anche ad affrontare problemi attuali, per es. della titolatura del patriarca melkita. Si legge per es. a p. 72 che sotto papa Clemente XIV nel 1772 fu riconosciuta al patriarca melkita la competenza sui melkiti non solo del patriarcato di Antiochia, ma anche di Alessandria e di Gerusalemme. Nella nota, Korolevsky indica la p. 60 di un *mukhtasar* o *abrégé* di storia melkita cui fa spesso riferimento. Ma nel II tomo della sua storia dei patriarcati melkiti, alla p. 434, dà il testo latino del relativo decreto di Propaganda del 25 luglio 1772.

Attendiamo dunque la versione inglese della seconda e terza parte dell'opera. Il conoscere la storia della propria Chiesa torna a vantaggio di tutti i Melkiti, sia della diaspora che del Vicino Oriente.

V. Poggi, S.J.

Giuseppe Ruggieri (a cura di), *I nemici della Cristianità* (= Istituto per le scienze religiose - Bologna, Testi e ricerche di scienze religiose, nuova serie 19), Il Mulino, Bologna 1997, pp. 234.

Sono i contributi di un seminario dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna, negli anni 1992-1995, su "Le raffigurazioni del nemico nei regimi di cristianità".

Il volume si apre con le considerazioni introduttive del curatore. "L'ipotesi di ricerca — precisa G. Ruggieri — non è quindi dell'immagine del cristianesimo in genere, ma del cristianesimo configurato come cristianità ... che si pone al tempo stesso come religione non solo lecita, ma altresì dominante, se non unica, nella società in cui è professato" (p. 10). "Ma era inevitabile che, accettando di configurarsi come 'religione civile' il cristianesimo fosse costretto a modificare la propria immagine del nemico. I saggi raccolti in questo volume vorrebbero solo documentare alcuni esempi di questa modificazione dell'immagine del nemico lungo la storia della cristianità" (pp. 16-17).

Il primo contributo, di Emidio Vergani, specialista di esegesi biblica dei padri siriaci, pone il problema di chi sia per Efrem il nemico dei Cristiani. Si tratta dei Persiani di Shapur II che insidiano la città di Nisibi. Si poteva ricordare che la generale persecuzione anticristiana in Persia, successiva a quella sporadica locale, fu provocata dalla svolta costantiniana. In Persia c'era infatti un'altra "religione civile" il mazdeismo. Quando Costantino si pronunciò in favore del Cristianesimo, la Persia vide, nei cristiani dei suoi territori, gli emissari del suo più grande nemico. Si potevano citare due

saggi, di W. Hage, "Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserrreiches" *Z. f. Kirchengeschichte* 84 (1973) 174-187 e di W. de Vries, "L'Oriente cristiano nell'insegnamento della storia della Chiesa" *Seminarium* N.S. 27 (Città del Vaticano 1975) 403-430 che invocano per la storia ecclesiastica una prospettiva più ampia di quella in cui il cristianesimo si associa al potere politico.

Il secondo saggio, di Paul De Clerck, si occupa dei nemici nella liturgia latina e mostra come si pregasse per l'imperatore al tempo delle persecuzioni, mentre la situazione cambia alla fine del quarto secolo, quando la liturgia incomincia a pregare per il "nostro" cristianisssimo imperatore.

Antonio Rigo studia nella *Refutazione del Corano* di Niceta di Bisanzio, del nono secolo, soprattutto nel XV capitolo, l'atteggiamento di chi vede nell'Islam il nemico. Cita altre opere simili bizantine, per esempio la *Cronaca* di Giorgio Monaco, dove anche la filologia è maltrattata. In quella le parole arabe *la ilah illa allah,* non c'è altro dio se non Dio e *allah huwa akbar,* Dio è il più grande, sono falsamente traslitterate in greco e travisate nel loro significato (p. 97).

Alberto Melloni fa una ricerca terminologica in Graziano, circa le voci *inimicus, hostis, hostilitas, bellum, haereticus, infidelis-saracenus, judaeus.* I nemici per Graziano appartengono a tre gruppi: giudei, eretici, infedeli.

"La *res publica christiana* — scrive Maria Isabel Mendez Romano nel quinto saggio — acquista coscienza di sé e identità propria contrapponendosi al diverso, al differenziato, agli 'altri', sia esterni, gli infedeli, sia interni, gli eretici e gli ebrei." E la stessa autrice cita due famosi monaci del Medio Evo, Pietro il Venerabile e Bernardo di Chiaravalle. Il primo dei due, Pietro il Venerabile, denuncia il paradosso già menzionato da Guibert de Nogent — combattere gli infedeli in terre lontane, quando i peggiori nemici di Cristo, dei cristiani e della fede cristiana, bestemmiatori, increduli, assassini di Cristo, ancora più detestabili dei saraceni, cioè gli Ebrei, li abbiamo in casa nostra! Pietro il Venerabile infatti scrive un'opera esplicitamente antigiudaica, *Adversus iudeorum inveteratam duritiem* e manifesta dubbi circa l'umanità degli ebrei, data l'evidente mancanza di razionalità nel ricusare Cristo. Bernardo di Chiaravalle esprime opinioni simili. È vero che a differenza degli infedeli da uccidere, *pagani sunt necandi,* proibisce di uccidere gli Ebrei e di usare la forza per la loro conversione, ma perché devono continuare a vivere emarginati e dispersi, affinché in tal modo pàghino per il loro delitto. Nei confronti dei musulmani Bernardo è drastico. Si leggano le sue espressioni nel *Libro ai Templari* o *dell'elogio della nuova milizia. "In morte pagani christianus gloriatur, quia Christus glorificatur". "Non quidem vel pagani necandi essent, si quo modo aliter possent a nimia infestatione seu oppressione fidelium cohiberi. Nunc autem melius est ut occidantur, quam certe relinquatur virga peccatorum super sortem iustorum, ne forte extendant iusti ad iniquitatem manus suas".* (Bernard, *Éloge de la nouvelle chevalerie,* SC 367, 1990, p. 60). Come si vede nella concezione di Bernardo i Musulmani

sono nemici, addirittura pagani, politeisti, benché l'Islam, lungi dall'essere politeista si glori, con il suo *tawhîd,* del titolo di purissimo monoteismo. In conclusione, tanto Pietro il Venerabile che Bernardo di Chiaravalle, negano la soppressione degli ebrei, ma ne vogliono la sopravvivenza in condizione miserabile. Rappresentano emblematicamente la posizione teorica e pratica della Chiesa di allora verso gli Ebrei, paradossale binomio di 'protezione e sottomissione' (id. pp. 124-132).

Non così univoco sarebbe secondo Samuele Giombi, autore del sesto contributo, l'atteggiamento del Rinascimento riguardo al Turco. Egli elenca infatti una serie di reazioni alla caduta di Costantinopoli in mano turca, di Enea Silvio Piccolomini, del patriarca ecumenico Gennadio Scolario, di Niccolò da Cusa, di Giorgio di Trebisonda, di Giovanni Torquemada, di Critobulo, di Gian Mario Filelfo figlio di Francesco, di Nicola Sagundino, di Giovanni Battista Spagnoli, fino alla *Utilissima Consultatio de bello Turcis inferendo* di Erasmo da Rotterdam. Di fronte alla differenza fra la reazione di Enea Silvio e quella di Erasmo da Rotterdam, Giombi avanza l'ipotesi che quel certo rilassamento del rigore antiturco corrisponda al fatto che i Cristiani, scoperta l'America, trovano nel Nuovo Mondo intere popolazioni ignoranti il Vangelo. Si chiedono allora se identificare il 'nemico' della cristianità con quelli, piuttosto che con il Turco. Ma una volta "ridotti" gli "Indios occidentali" tornano a vedere nel Turco il "nemico" della Cristianità.

Il curatore Ruggieri conclude con il saggio "Bellum perpetuum. La difficile fine della Cristianità in Francisco de Vitoria". Vitoria ha appunto affrontato teologicamente la scoperta di popoli interi ignoranti il Vangelo. Per questi "nemici lontani" Vitoria fa ricorso al diritto delle genti, che però non applica al Turco, "nemico vicino", con il quale la Cristianità dovrebbe condurre un 'bellum perpetuum'. Ruggieri cita l'apologia di Francesco I, accusato per i suoi patti con la Porta, dall'imperatore Carlo V, di tradire la Cristianità: "la natura fin dall'inizio ha procurato che tutti i vantaggi fossero in comune fra gli uomini e che niente di ciò che appartiene ad un uomo fosse estraneo a un altro uomo... Il Signore nostro Gesù Cristo nella parabola del buon Samaritano ha forse abbracciato i suoi più degli estranei?" (p. 223).

Non c'è dubbio che il seminario bolognese ha trattato un argomento che la storia umana ha incontrato tante volte e che oggi ancora coinvolge soprattutto i fedeli delle religioni monoteiste. La caduta del muro già innalzato da un'ideologia atea, rischia oggi di farci considerare "nemici" i credenti che non hanno la nostra religione. Questo libro esorcizza la nostra istintiva demonizzazione degli "altri".

V. Poggi, S.J.

Nicholas Coureas, *The Latin Church in Cyprus, 1195-1312*, Ashgate Publ. C., Aldershot GB- Brookfield USA 1997, pp. xi + 362 = map.

Nicholas Coureas, Christopher Schabel (eds), *The Cartulary of the Cathedral of Holy Wisdom of Nicosia* (= Cyprus Research Centre, Texts and Studies in the History of Cyprus XXV), Cyprus Research Centre, Nicosia 1997, pp. 348.

Sono due libri per vari aspetti complementari. Il primo tratta della Chiesa Latina a Cipro, durante il Medioevo. Preceduto da indice del contenuto, ringraziamenti, abbreviazioni, introduzione e 3 carte geografiche (pp. v-xiv), è suddiviso in tre parti: 1) Chiesa latina a Cipro nell'epoca studiata e suo clero diocesano (pp. 3-118); 2) suo clero regolare (pp. 119-248); 3) rapporti con la Chiesa greco-ortodossa locale (pp. 249-317). Sintesi finale (pp. 319-321), Appendice sulla data della prima lettera ai Ciprioti del patriarca Germano (p. 325), bibliografia (pp. 327-334) e Indice analitico (pp. 335-361).

Già fin dalle prime pagine un dato è messo giustamente in rilievo: Cipro, Chiesa bizantina autocefala metropolitana, non era territorio musulmano quando fu occupata dai Crociati nel 1191. Anzi Cipro era luogo di rifugio per Cristiani che lasciavano la *casa dell'Islam*, come per es. numerose famiglie maronite, sire e caldee. Il papa Celestino III assegnò Cipro nel 1196 alla dinastia di Lusignano, creando istanze feudali nella nobiltà crociata e provocando ingerenze della corona nella scelta dei vescovi. Oltre l'arcidiacono, il capitolo della cattedrale, l'arcidiacono e i cosiddetti cappellani papali avevano particolare autorità e alcuni divennero vescovi come il cappellano papale vicentino Bartolomeo di Braganza, nominato vescovo di Limassol da Innocenzo IV nel 1252. Il cancelliere regio godeva di benefici ecclesiastici. A Cipro c'erano legati e giudici papali.

La decima non veniva pagata alle chiese parrocchiali, ma alle cattedrali delle sedi latine, Nicosia era sede arcivescovile dal 1217, le altre, Baffo, Limassol e Famagosta erano vescovili. I nobili latini chiedevano dispense da impedimenti canonici matrimoniali e prendevano le armi nella guerra civile di Cipro fra il 1228 e il 1233.

Circa i religiosi, l'A tratta primariamente degli ordini cavallereschi o militari, iniziando dai Templari, che avevano monasteri-fortezze nell'isola e navi che ne sorvegliavano le coste. Durante la guerra civile i Templari parteggiarono per la famiglia Ibelin. La caduta di Acri è duro colpo per i Templari. Il processo, che li condanna e li sopprime inizia in Francia per volontà di Filippo IV nel 1307, ma ha la sua appendice nell'isola tre anni dopo. L'A. riporta alle pp. 182-186 la lunga serie di 123 capi d'accusa contro i Templari. Dopo i Templari l'A. tratta degli altri ordini cavallereschi: gli Ospedalieri (pp. 155-172), i Cavaleri Teutonici (pp. 172-178) e l'Ordine di S. Tommaso di Acri (pp. 178-180). Quindi un capitolo è consacrato alla storia locale contemporanea dei Benedettini, dei Cistercensi, dei Canonici Agostiniani e Premostratensi, dei Francescani, dei Domenicani e dei Carmelitani. Cita

pure (a p. 240) la *Chorograffia* di Stefano di Lusignano che suppone presenti a Cipro perfino i Certosini. Ma l'A. esprime ragionevoli dubbi in proposito (p. 246-247).

E finalmente ecco l'incontro-scontro a Cipro fra Latini Cattolici e Greci Ortodossi. La maggioranza della popolazione rimane ortodossa, soprattutto nelle campagne. I contadini ortodossi sono gravati dalla decima da pagare alla gerachia cattolica, tanto che fedeli e clero ortodossi protestano il 1 maggio 1314. Segno che un secolo di predominio latino non scalfisce l'adesione degli Ortodossi alla loro Chiesa. Obbediscono ai vescovi latini per timore, ma superficialmente — riferisce Giacomo di Vitry (p. 276). Dopo il 1220 i vescovi greci sono autorizzati a rimanere nell'isola soltanto dietro giuramento di obbedienza ai vescovi latini. Probabile conseguenza della guerra civile, c'è perfino la condanna al rogo verso il 1232 di alcuni monaci ortodossi. Con l'avvento al trono di Innocenzo IV nel 1243 le cose cambiano un poco a favore degli Ortodossi. È inviato fra Lorenzo di Portogallo a pacificare gli animi. Ma quell'atteggiamento più aperto non sopravvive a Innocenzo IV. Il suo successore Alessandro IV emana la *Bulla Cypria* che riconosce i diritti del metropolita ortodosso Germano, ma riafferma la subordinazione dei vescovi ortodossi ai vescovi latini. Gli ortodossi eleggono i loro vescovi, ma i latini devono approvarne la scelta. La situazione dal punto di vista ecumenico diviene peggiore nel sinodo provinciale latino degli anni 1280-1288, che dichiara formalmente eretici gli Ortodossi. Questi sono indotti a preferire la diretta dipendenza dal papa lontano, piuttosto che dai vescovi latini presenti *in loco*. Riporto parole significative di questa terza parte provocatoria circa l'atteggiamento latino nei confronti degli ortodossi. "The Latin nobles can hardly have rubbed shoulders with Greek peasants ... while in the later Ottoman period there was no rigid spatial and social separation between Greeks and Turks" (p. 310). C'era incomprensione e distanza fra latini e greci più di quanta non ce ne fosse più tardi fra Turchi e Greci.

La seconda opera recensita è il vol. XXV della collana Texts and Studies in the History of Cyprus, del Cyprus Research Center. Affronta per molta parte lo stesso problema dei rapporti fra clero Latino e clero Greco Ortodosso a Cipro. Si concentra su 140 documenti dell'archivio della Cattedrale di Santa Sofia a Nicosia, trascritti nel codice Lat. IV 56 (= 2303) della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia. Il contributo storico più importante dell'opera è costitutito dalle pp. 73-326, dove sono sintetizzati in inglese, editi nella lingua originale e annotati, i documenti di quel codice, specialmente in latino, ma pure in francese e in italiano. Molto utili le tavole delle pp. 68-72, dove i testi del codice marciano sono elencati in ordine cronologico di redazione, con data, numero d'ordine del documento nel codice, rispettivo autore, lingua, indicazione di eventuale previa edizione e confronto con altro testo simile dello stesso codice, edito o inedito che sia; infine, si indica il luogo di origine del documento, a Cipro, in altra località del Vicino Oriente o d'Europa, per es. a Roma. L'epoca dei documenti editi e studiati è

ampia, dal 1196, cioè dal periodo crociato, alla costituzione delle diocesi latine di Nicosia, Famagosta, Limassol e Pafo, fino al 1564, poco prima della caduta dell'isola in mano ai Turchi. Se altri studi documentari su Cipro, come di Z.N. Tsirpanlis, *Ἀνέκδοτα ἔγγραφα ἐκ τῶν ἀρχείων τοῦ βατικανοῦ*, Nicosia 1973, e di Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World 1571-1640*, New York – London 1993, ci soccorrono per la storia dell'isola sotto i Musulmani, questa edizione di documenti ci aiuta a contestualizzare e a meglio comprendere il periodo crociato e veneziano di Cipro. E mentre i l'Islam rifiuta di entrare nelle questioni religiose particolari ai Greci Ortodossi e ai Latini di Cipro, Crociati e Veneziani non mancano di intromettersi nelle questioni rituali con un certo complesso di superiorità, come provano questi documenti. "Quod contra Graecos qui dicunt in azymis non conficitur corpus Christi procedatur sicut contra Haereticos" (p. 175). "Quod rex juvet archiepiscopo contra Graecos" (p. 185). C'è pure una serie di regole imposte agli Ortodossi nella loro liturgia, con il titolo emblematico "De limitatione rituum Graecorum" (p. 239). L'atteggiamento del clero latino nei confronti dei Greci scandalizza anche laici latini. Il bailo veneziano rifuta di discriminare Latini e Greci (p. 187) e obbietta al vescovo latino che lui ha giurisdizione soltanto sui suoi fedeli (p. 205). Sotto i Latini le quattordici eparchie greche della metropolia di Cipro, autocefala dal secolo V, sono ridotte a quattro e subordinate all'arcivescovo cattolico. I Greci Ortodossi devono pagare le decime ai vescovi e all'arcivescovo latini. L'elezione di un vescovo greco comporta una gravosa tassa sulla sua comunità: 200 bisanti all'arcivescovo latino di Nicosia, 25 al suo vicario e 25 a ciascuno dei canonici della sua cattedrale. Si capisce come Nicosia sia il più ricco arcivescovado dell'Oriente Latino (p. 48). Non sorprende che i Greci arrrivino a protestare collettivamente contro l'esosità latina e non manca di plausibilità che l'atteggiamento poco ecumenico dei Latini a Cipro spinga i Greci a preferire come minor male il turbante turco alla tiara latina.

Il libro, frutto della collaborazione di N. Coureas, autore del libro precedente e di Ch. Schabel, si raccomanda per la documentazione messa a disposizione degli storici e per il metodo filologico con il quale i documenti sono sintetizzati, editi, introdotti e annotati.

V. Poggi, S.J.

Peter Halfter, *Das Papsttum und die Armenier im frühen und hohen Mittelalter. Von der ersten Kontakten bis zur Fixierung der Kirchenunion im Jahre 1198*, (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii, 15, Herausgegeben von der Kommission für die Neubearbeitung der Regesta Imperii bei der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und der deutschen Kommission für die Bearbeitung der Regesta Imperii bei der Akademie der

Wissenschaften und der Literatur - Mainz), Köln-Weimar-Wien Böhlau Verlag 1996, pp. 364.

L'autore appartiene al rango delle conoscenze piuttosto nuove tra il pubblico scientifico e quello armenistico in particolare. Si tratta infatti di un volume che si presenta come una "überarbeitete Fassung einer Dissertation" (p. 9), presentata nel 1993, appena tre anni prima della pubblicazione. Eppure ci troviamo già di fronte ad un lavoro che, nell'insieme, è condotto a livelli ottimali, degno delle riconosciute tradizioni filologico-storiche della grande scuola germanica. Inoltre l'autore, che si considera un "Außenstehender" nei riguardi della disciplina armenistica, tra le cui file si annovera "als interessierter Laie" (p. 10), dimostra efficacemente nella sua prefazione come, per l'argomento e l'epoca in questione, lo storico medievista si trovi di fronte ad una copia tale di fonti e documenti, in originale o in traduzione, che non solo se ne rende possibile lo studio, rigoroso e adeguato, ma anche proficuo, aperto a nuovi approfondimenti. Il lavoro che ci viene offerto, giustifica ampiamente tale assunto.

Tra i pregi principali del libro debbono essere menzionati senz'altro i seguenti: *a)* anzitutto una notevole conoscenza ed equa padronanza (salvo poche eccezioni, anche se talora importanti) del materiale bibliografico accessibile nelle lingue occidentali; cosa che sta diventando sempre più desiderabile nel campo armenistico per un crescente selezionismo, di dubbio sapore, in base a non meglio spiegabili criteri di omissioni, 'ignoranze', ecc.;

b) il felice inserimento, contestualizzato, dei rapporti armeno-romano nel quadro generale della storia della cristianità medievale. Infatti, l'autore si pone espressamente la questione: "zu welchem Zeitpunkt denn die römische Kirche gewahr wurde, daß es im Orient eine Christenheit gab, die außerhalb der griechischen Kirchengemeinschaft stand" (p. 13). L'intero lavoro può a giusto titolo essere considerato come uno studio delle fasi, sviluppi, esiti di tale consapevolezza.

c) la capacità di non lasciarsi smarrire in labirinti filologici inestricabili nel valutare il messaggio/significato sostanziale sullo sfondo di una testimonianza testuale. Un esempio ne sia il giudizio sul significato della lettera, citata da Elisê e attribuita a Teodosio: "Auch bei Elische geht es in unserem Falle nicht darum, ob das von ihm mitgeteilte Schreiben an Kaiser Theodosius authentisch ist oder nicht. Wichtiger bleibt für unsere Fragestellung, daß andere, wissentlich oder unwissentlich, den Faden aufnahmen, den Elische mit seiner Bemerkung über den römischen Bishof hatte fallen lassen" (p. 78);

d) l'osservazione ci conduce ad affermare un altro pregio del libro: una forte consapevolezza metodologica e la sua applicazione coerente. Altro punto questo, che in tanti studi recenti e non, concernenti l'Armenia e le aree confinanti della Subcaucasia, si lascia desiderare. Abbiamo avuto l'opportunità di soffermarci diffusamente sull'argomento, con esemplificazioni concrete, in occasione della XLIII Settimana di Studio di Spoleto sull'Alto

Medioevo (*Lo studio delle interazioni politiche e culturali tra le popolazioni della Subcaucasia: alcuni problemi di metodologia e di fondo in prospettiva sincronica e diacronica*, in "Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (sec. IV-XI)", 20-26 apr. 1995, Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XLIII, Spoleto 1996, pp. 427-491.

e) La serenità dell'approccio per cui all'autore riesce, in maniera e misura notevoli, la "comprensione" delle ragioni dell'altro; basti citare quanto egli scrive in merito all'atteggiamento degli armeni che non volevano rinunciare alle tradizioni del proprio rito e della propria liturgia, nonostante ciò dispiacesse ai loro partners occidentali: "Man sollte vorsichtig sein und diese Haltung nicht von vornherein als intransigent bezeichnen, ein solcher Vorwuf könnte genauso gegen die Lateiner gerichtet werden..." (p. 223).

f) L'equilibrio, guidato da un marcato buon senso, nella lettura dei documenti e dei fatti; equilibrio, che, in base alla minuziosa analisi di tutti i dati e dell'intero contesto storico, conduce l'autore ad una conclusione la quale, oltre a presentare una valutazione storica, a nostro parere, di grande coerenza e saggezza, propone al tempo stesso una direttiva teologica per i rapporti delle "altre" cristianità con la Chiesa di Roma, forse l'unica percorribile con qualche prospettiva concreta: "Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn beide Seiten in einem herzlichen Freundschaftsbund ohne juristische Ansprüche verharrt wären. Die römische Kirche hätte sich dann zufrieden geben müssen, daß ihr Armenier wohl einen Ehrenrang vor allen anderen Kirchen, jedoch kein Recht auf Einmischung in die inneren Angelegenheiten zugebilligt hätten" (p. 332).

Tra le osservazioni che si potrebbero fare su alcuni punti particolari, qui vorremmo additarne solo una: la tradizione del viaggio di Gregorio Illuminatore e del re Trdat a Roma godono, ci pare, di una credibilità maggiore di quanto non risulti dall'esposizione dettagliata, ma forse asettica più del dovuto, che l'autore fa della problematica. La testimonianza della *Vita Gregorii*, pubblicata da Garitte, potrebbe essere ragionevolmente oggetto di sospetto solo in base ad altri dati di eguale vetustà, peso e valore che nessuno dei contestatori, menzionati nello studio, ha sinora addotto. Difatti con ottima conoscenza di causa ed altrettanto rigore filologico, ma libero dalle preoccupazioni ipercritiche di tanti colleghi vecchi e nuovi, "sieht G. Garitte ... die Romreise als verbürgt an" (p. 74).

A conclusione di questa breve presentazione di un libro meriterebbe una riflessione ben più nutrita, ci piacerebbe esprimere l'auspicio ch'esso rappresenti solo un punto di partenza, e dato il vivo interesse dell'autore per questa tradizione cristiana, purtroppo neppure oggi valutata sempre nella sua giusta luce, aggiungervi l'auspicio anche di un eventuale possesso della lingua che forse potrà schiudere ulteriori orizzonti di indagine.

B. L. Zekiyan

Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit: Bericht über das Kolloquium der Südosteuropa-Kommission, 28.-31. Oktober 1992, hrsg. v. Reinhard Lauer und Peter Schreiner, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (= Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 212), Mit 63 Abbildungen und 6 Tabellen, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1996, 459 S.

In ihrem Vorwort nennen die Herausgeber das wissenschaftliche Ziel dieser Sammlung von Studien: "Traditionen ... nachzuzeichnen und in ihrer kulturologischen Problematik zu erörtern". Gunnar Hering, der bedeutende Historiker und hervorragender Kenner Griechenlands, dessen Andenken die Arbeit gewidmet ist, wird durch eine seiner letzten Arbeiten vertreten (S. 7).

Obwohl M.W. Weithmann, in "Politische und ethnische Veränderungen in Griechenland am Übergang von der Antike zum Frühmittelalter" (S. 13-30), die Diskontinuität zur Spätantike in den ethnischen Veränderungen innerhalb des angegebenen Zeitraums hervorhebt (S. 13), stellt im Konstantinopolitanischen Raum eher Kontinuität, in den Balkanprovinzen hingegen eher Diskontinuität fest (S. 15).

Reinhard Lauer bringt mit seinem "Gräkoslaven und Germanoslaven bei Jakob Philipp Fallmerayer" (S. 31-38), der zwischen 1790 und 1861 lebte und viel über die Slaven schrieb, eine vergessene Figur in Erinnerung, die aber "heute noch kaum ein Begriff" ist (S. 31).

Da ein Kloster, so Peter Schreiner in seinem "Klosterkultur und Handschriften im mittelalterlichen Griechenland" (S. 39-54), für das Gebet bestimmt ist, und nicht für das Wissen, konnte es erst dann einen wirklichen Umschwung erfahren, als die wirtschaftliche Trägerschicht nach den Umwälzungen von 1204 geändert war (S. 53).

"Nova Francia — nova Graecia: Morea zwischen Franken, Venezianern und Griechen" (S. 55-72) von Rudolf Hiestand erklärt, warum es nicht zu einer "nova Venetia" kam: einfach deshalb, weil der Doge 1204 auf den Kaiserthron verzichtete (S. 64). Der Autor erinnert auch an Simon Atumano, türkischer Abstammung, der zur römischen Kirche übertrat und eine triglotte Bibel in Latein, Hebräisch und Griechisch hinterließ (S. 67).

"Griechische Kaufleute im Übergang von der byzantinischen Epoche zur Türkenzeit" (S. 73-88): so lautet der Titel von Klaus-Peter Matschkes Studie, die uns mit Anna Notara Palaiologina, der ältesten Tochter des Megadux Lukas Notaras, vertraut macht. Nach 1453 tat sie sich durch Mäzenatentum und wirtschaftliche Aktivitäten hervor und wurde bald zum Mittelpunkt der Emigration in Venedig (S. 82).

Ein Terminus wie "ökumenisch" (οἰκουμενικός) als Attribut für den Patriarchen von Konstantinopel wird in Georgios Makris' "Geographische Kenntnisse bei den Griechen am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit" (S. 89-105) erklärt: er setzt zwar einen geographischen Begriff voraus, man sollte aber auf dessen genauer räumlicher Definition ebensowenig bestehen wie

bei Konstantinos VII. Porphyrogennetos' Nennung der Ökumene als Schauplatz in seiner enzyklopädischen Exzerptensammlung (S. 94).

Bezeichnend ist der Titel von Machiel Kiel: "Das türkische Thessalien: Etabliertes Geschichtsbild versus Osmanische Quellen: Ein Beitrag zur Entmythologisierung der Geschichte Griechenlands" (S. 109-196). Gerade weil im Westen das Barbaren-Image der Türken gepflegt wurde, konnte es dazu kommen, daß man die Geschichte der osmanischen Griechen, ohne eine einzige osmanische Quelle zu benützen, schreiben zu können glaubte (S. 109).

In "Die Siedlungen der Mani / Peloponnes — Ausdruck physischer Bedingungen und gesellschaftlicher Strukturen" (S. 197-221) sucht Cay Lienau die Erklärung für die Siedlungsstruktur in den gesellschaftlichen und physischen Bedingungen der Region (S. 212).

Eine willkommene Ergänzung und Korrektur zu seiner eigenen Arbeit, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*, München 1988, bietet Gerhard Podskalsky mit seiner kenntnisreichen Studie, "Die Rolle der griechischen Kirche und Theologie innerhalb der Gesamtorthodoxie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)" (S. 222-241). Bibliographische Eintragungen zu Primat und Pentarchie auf S. 227 sprechen für die Akribie des Autors. Gerade weil er die These der Einzigartigkeit hellenistischen Christentums nicht untermauern will, findet der Autor, daß Florovskys Vorwurf der "Pseudomorphose" nur Unbehagen zu wecken vermag (S. 223).

Eine Arbeit, die Aufmerksamkeit verdient, ist Gerhard Grimms "Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter und Ferdinand Gregorovius" (S. 242-254), eine Geschichte ohne Vorgänger und ohne Nachfolger (S. 242) — umso bemerkenswerter, wenn man sieht, daß er 22 Jahre in Rom weilte, in Athen hingegen nur knapp vier Wochen (S. 250).

An der Kleidung kann man mit Gabriella Schubert, "Kleidung der Griechen zwischen Innovation und Tradition" (S. 255-284), die kulturellen Änderungen der Gesellschaft studieren. Als allgemeine Regel gilt es, daß alle ottomanischen Maßnahmen, die Muslime von Nicht-Muslimen unterscheiden wollten, eher das Gegenteil bewirkten (S. 260).

Gunnar Hering behandelt "Aspekte der Kulturpolitik des Metaxas-Regimes (1936-1940)" (S. 285-321). Während für die Liberalen Kulturpolitik zunächst Instrument der Modernisierung war, diente sie den Konservativen als Instrument des Schutzes gefährdeter Werte (S. 289). Für den Faschisten Metaxas konnte das nur heißen, aus der antiken Kultur sowie aus der des byzantinischen Jahrtausends, eine gegen "fremde" Einflüsse gerichtete Synthese von der antiken und der byzantinischen Kultur anzustreben. Der Autor konstatiert frappierende Ähnlichkeiten zwischen Hitlers Rede vom 1.2.1933 und manchen Texten von Metaxas, insbesondere wo es um Hitlers Hinweise auf die Kirche und die des Metaxas' auf Orthodoxie geht (S. 293).

Zur Aktualität des Themas von Johann Strauß, "Graeco-turcica: die Muslime in Griechenland und ihr Beitrag zur osmanischen Kultur" (S. 325-351), ist zu erinnern, daß erst mit dem Fall von Jannina i.J. 1913 Griechenland seine jetzige territoriale Ausdehnung erreicht hatte (S. 326). Was der Beitrag der Muslime angeht, ist kein Unterschied zwischen der Ghasele eines osmanischen Dichters aus Bagdad oder aus Larissa festzustellen (S. 334). Trotz Mangels einer echten Auseinandersetzung zwischen Muslimen und Christen auf literarischem Gebiet (S. 351) sind Kennzeichen wie Patronyme mit -aki bei den kretischen Muslimen, die ihre griechische Muttersprache beibehielten, zu bemerken (S. 349).

Das Thema von Georg Danezis, "Fremdeinflüsse auf die Neugriechische Literatur (16. bis frühes 19. Jh.)" (S. 352-366), kann am Dichter Dionysios Solomos (1798-1857) veranschaulicht werden. Obwohl sein Werk eine Synthese der europäischen Geistesströmungen seiner Zeit darstellt, erinnert man sich fast nur an sein Jugendwerk, "Die Hymne an die Freiheit" (S. 361).

Dimitri Theodoridis' Arbeit "Die osmanischen Lehnwörter im Griechischen: Aspekte einer griechischen Haltung" (S. 367-373) sieht richtig, daß die meisten Studien darauf abzielen, diese Lehnwörter einfach auszumerzen, um die Sprache zu reinigen (S. 368).

Worum es in Charoula Argyriadis' "Die Tradierung byzantinischer Rechtstexte während der Turkokratia in Griechenland" (S. 374-386) geht, wird treffend vom bekanntesten griechischen Juristen des letzten Jahrhunderts ausgedrückt: um "einen Haufen ausgegrabener Ruinen" (S. 374). Die drei letzten Beiträge behandeln manche kritische Frage auf dem Gebiet der Malerei und der Kunst: Marcell Restle, "Zentren byzantinischer Malerei in Griechenland: Zur Frage des Provinzialismus" (S. 387-399); Christian Hannick, "Kirchenmusik in Griechenland" (S. 400-407) und Rudolf M. Brandl, "Regionalstile traditioneller Musik in Griechenland" (S. 408-440). Den Abschluß des Bandes bildet ein von Sonja Güntner erstelltes "Namenregister" (S. 441-459).

E. G. Farrugia, S.J.

La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione, a cura di Alfredo Valvo, Atti del Seminario Nazionale, Trieste, 19-20 sett. 1996, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1997, pp. X-251.

La pubblicazione degli Atti del Seminario Nazionale tenutosi a Trieste (19-20 sett. 1996) vede la luce, per i tipi dell'edizioni dell'Orso, appena un anno dopo lo svolgimento dei lavori. Il volume, curato da A. Valvo, raccoglie interessanti contributi che aprono proficuamente la discussione a nuove prospettive di ricerca. Il testo si apre con uno studio dal titolo "Uso e rielaborazione degli autori nella Risala Al-Gami'a" in cui C. Baffioni esamina la

presenza di frammenti e testimonianze degli autori antichi in questa lunga epistola. M. Bais, in "Presenza di *topoi* classici in pagine agiografiche armene" analizza gli episodi agiografici esistenti nella *Storia degli Armeni-Patmut'iwn Hayoc'*, composta negli ultimi decenni del V secolo, divenuti modelli nella letteratura seriore. G. Bolognesi, in "Una nuova edizione critica dei *Progymnasmata* di Elio Teone Alessandrino", si occupa della nuova edizione critica dell'opera di Elio Teone attingendo non solo alla tradizione manoscritta greca ma anche alla tradizione armena, la quale, basata su manoscritti molto antichi, induce a recuperare l'originaria redazione. V. Calzolari nel suo contributo "La trasmissione dei testi apocrifi cristiani in armeno: l'esempio degli *Atti di Paolo e Tecla*", prende in considerazione la trasmissione dei testi apocrifi in armeno, dedicando particolare attenzione a quelli relativi a Paolo e Tecla. L'A., dopo una attenta analisi dei testi, pone in evidenza che il testo armeno ricopre un valore relativo per la restituzione del testo originale greco degli Atti, ma importante per la ricostruzione del testo siriaco. C. A. Ciancaglini, in "Alessandro e l'incendio di Persepoli nelle tradizioni greca e iranica", considera le fonti pahlaviche relative all'incendio del palazzo reale di Persepoli; approfondendo l'esame critico del rapporto tra questi testi e le fonti greche, offre una lettura più obiettiva sulla controversa figura di Alessandro Magno. L'A. procede ad un attento vaglio delle fonti tanto greche che iraniche, queste ultime costituite dai testi pahlavici formatisi in epoca sassanide e messi per iscritto intorno al IX secolo d.C. Sulla stesura testuale dei *Carmi* del Nazianzeno utili sono le note filologiche apportate da C. Crimi, in "Fra tradizione diretta e tradizione indiretta: note alla versione siriaca dei *Carmi* di Gregorio Nazianzeno". In "Yuhanna Ibn Haylan maestro di Al-Farabi e l'*Organon* di Aristotele", J. Habby delinea la figura ed il metodo di Yuhanna maestro di Al-Farabi, per comprendere più pienamente tanto il sistema del filosofo arabo quanto l'*iter* dell'eredità classica in Oriente. L'A. evidenzia che del cristiano Yuhanna non è rimasta nessuna opera ma i vari trattati del discepolo, soprattutto quello sull'arte e sulla logica, testimoniano chiaramente l'abilità ed il valore nonché l'importante ruolo dei cristiani a Baghdad, conoscitori del greco, del siriaco e dell'arabo.

Molto utile per comprendere l'eredità classica nei testi cristiani è il contributo di C. Milani "La continuità della tradizione classica negli *Itineraria ad Loca Sancta* (IV-VIII secolo). L'A. mette in evidenza che gli *Itineraria* costituiscono un filone abbastanza omogeneo nella varietà dei livelli linguistici che caratterizzano il latino classico. Analizzando i testi fino all'VIII secolo si nota che in quelli più antichi mancano del tutto citazioni della cultura latina pagana, assenza dovuta probabilmente a quella *Kulturkampf* che esiste nel IV secolo tra la cultura classica e quella biblico-cristiana. La seconda parte del lavoro è dedicata all'analisi degli aspetti linguistici degli *Itineraria*. M. P. Mossi Fontana, in "La diffusione dell'eredità classica dal latino al volgare romanzo. Rassegna di termini e opinioni. *Romanus* fra *Latinus* e *Vulgaris*", dimostra come i contenuti tipici della classicità siano diventati patrimonio

comune attraverso l'evoluzione linguistica. Nel contributo "Il fr. 153 Jacoby di Teopompo alla luce della versione armena di Teone", R. Pane sottolinea l'importanza della versione armena, risalente al VI secolo, dei *Progymnasmata* di Elio Teone per una migliore comprensione del testo greco e si sofferma particolarmente sul fr.153 Jacoby. L'autore nell'analizzare con puntualità il frammento riportando le edizioni del testo greco ed armeno evidenzia che i problemi filologici che il frammento aveva sollevato in passato sono risolti dal testo armeno. V. Poggi, in "Ammonio d'Ermia, maestro di Severo d'Antiochia", attraverso la lettura di saggi recenti su Ammonio (di Ermia), che tra l'altro ha avuto come discepolo Severo, futuro patriarca d'Antiochia, puntualizza la vivacità culturale esistente in Alessandria, vera fucina di cultura antica, attorno alla metà del V secolo. G. Serra, in "La traduzione araba del *De Generatione et Corruptione* di Aristotele citata nel *Kitab al-Tasrif* attribuito a Ǧābir" dalla lettura sinottica del testo di Ǧābir (attribuito a) e di Gerardo da Cremona sull'opera aristotelica, l'A. arriva all'esistenza di possibili due antecedenti versioni siriache dell'opera aristotelica. In "Appunti (Siro)Esaplari", P. Serra Zanetti, procedendo all'analisi di alcuni passi del testo, sottolinea l'importanza della versione siriaca per la conoscenza siro-esaplare del Pentateuco. Puntuale per la conoscenza sull'acquisizione degli epistemi che a partire dal V-VI secolo d.C. entrano nel lessico armeno è il contributo di R. Sgarbi "Acquisizione di epistemi nel Porfirio armeno sotto il profilo interlinguistico". A. Sirinian, in "La traduzione dei composti verbali greci nelle versioni armene delle *Orazioni* di Gregorio di Nazianzo e delle *Regole* di Basilio di Cesarea", nella sua particolareggiata analisi dei testi nota che la presenza di calchi armeni come esito di composti verbali greci accomuna le traduzioni dei due cappadoci. Le affinità che il testo armeno dei due autori rivela è una prova significativa dell'appartenenza di queste versioni ad un comune clima culturale. Interessante l'analisi della corrispondenza tra il mistico arabo Ibn Sab'in e Federico II Hoenstaufen sul fine della metafisica che P. Spallino conduce in "Il problema del fine della metafisica nelle *Questioni Siciliane* di Ibn Sab'In". G. Tamani, in "La tradizione ebraica del *Romanzo di Alessandro*", analizza la diffusione che la figura del Macedone ha avuto nella letteratura ebraica tardoantica e medievale, presentando i temi fondamentali e delineando con puntualità i principali canali di trasmissione. G. Traina, in "Problemi testuali dello Pseudo-Callistene armeno", nel sottolineare l'importanza della versione armena per la ricostituzione dell'originale greco, procede ad una analisi del testo. Dettagliato risulta essere per un riepilogo sistematico dell'eredità classica presente nel pensiero ebraico medievale il contributo di M. Zonta "La logica antica nel medioevo ebraico: modi di trasmissione e nuove testimonianze". L'A., individuando i testi greci letti e studiati da dotti ebrei medievali, nota che la maggior parte sono di tradizione aristotelica giunti agli ebrei attraverso la tradizione araba.

M. Amerise

Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre, *Chronicle (known also as the Chronicle of Zuqnin)*. Part III, translated with notes and introduction by Witold Witakowski, (= Translated Texts for Historians 22), Liverpool University Press 1996, pp. XXXII + 149 + 3 cartine

Fra il 1929 e il 1933 J.-B. Chabot pubblicò *l'Incerti auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum (CSCO* 91 e 104) che, come ben si sa, venne a correggere l'antica assunzione sull'autore ritenuto fosse stato Dionysius di Tell-Mahre, assunzione già negata nel 1896 sia dal Nau come dal Nöldeke. Convenzionalmente divisa in tre parti, le prime due ebbero rispettivamente una traduzione latina (dello stesso Chabot nel 1949, *CSCO* 121, Versio [=66]), mentre la seconda, in francese, curata da R. Hespel *(CSCO* 507), nel 1989. La terza parte è invece la presente traduzione, sempre sul testo *princeps* di Chabot, curata attentamente e con buone note esplicative a fondo pagina ad opera di W. W. Può sembrare strano affrontare la traduzione di un'opera in inglese offrendone solo una parte; di fatti non lo è, e in questo siamo d'accordo con il Curatore in quanto, pur essendo una sezione dell'intera opera, questo materiale narrativo ha una sua specifica peculiarità tale da poter essere ritenuto un blocco storico a se stante. Si tratta, infatti, degli anni 489-569 (nel testo 488/9 - 577/8), anni che vanno dalla fine del regno di Zenone (il primo lemma ricorda la chiusura della famosa "scuola dei Persiani") al quarto anno di Giustino II, ciò a dire, il blocco copre *in toto* il regno anastasiano e quello giustinianeo che molto hanno tribolato a causa del monofisismo. Essendo l'autore del *Chronicon* un monofisita, e come tale profondamente legato agli eventi raccontati, il testo assume una connotazione vivida, doviziosa e stimolante, utile per leggere in profondità un periodo storico fra i più ricchi e complicati dell'impero e della chiesa bizantina. È pur vero che l'autore, un monaco del monastero di Zuqnin, vissuto probabilmente nell'VIII secolo, attinge a piene mani dalla *Storia* di Giovanni di Efeso (e non solo, cf pp. XXV-XXIX), ma il personalissimo suo modo di intrecciare i vari lemmata desunti da opere, alcune ancora ignote, offre alla fine un nuovo modo di leggere un evento trascritto con forte motivazione psicologica e religiosa. Per il lettore di siriaco non è certo nuovo quanto qui si presenta, ma per tanti altri soggetti restano interessanti la descrizione del palazzo episcopale di Antiochia al tempo di Severo patriarca (p. 4, ove naturalmente la fonte usata è *la Vita* del patriarca per mano di Giovanni di Beth Aphtonia (PO 2, 3 p. 237 ss.); i disturbi nella capitale al tempo di Anastasio a causa dell'aggiunta nella formula del Trisagion (p. 7 e ss.) con la lista dei vescovi monofisiti cacciati dalle sedi al tempo di Giustino (lista stabilita da E. Honigmann) — il nuovo concetto urbanistico localizzato dal testo a proposito di Antiochia al tempo di Giustiniano (p. 69). La grande peste dei 541-4 occupa una sezione tutta sua — la più lunga narrazione a se stante nell'economia di queste pagine — diventando prolissa, intercalando gli eventi, presentati con una vivacità quasi espressionistica, a lunghe citazioni bibliche. Due "fenomeni naturali" puntellano spessissimo il racconto: i segni

strani che accadono nel cielo, e i terremoti. Per i primi, purtroppo, ancora non si è fatto nella saggistica bizantina un analisi strutturale; per i secondi sembrerebbe più utile fare riferimento all'opera *Catalogue of the ancient earthquakes in the Mediterranean area up to the 10th century,* ed. by E. Guidoboni with the collaboration of A. Comastri and G. Traina (Istituto Nazionale di Geofisica, Roma 1994). Ci sembra, inoltre, più conveniente riferire a E. Schilbach, *Byzantinische Metrologie* [Byz. Handbuch IV] (München, 1970) quanto si esplica a proposito di *miliaresia* (p. 49), e *trimision* (p. 71). Non si può non essere grati a W. W. per questa sua valevole opera che consente a un pubblico più vasto l'approccio ad un testo altamente significativo per la storia della fine V-prima metà VI secolo.

V. Ruggieri, S.J.

Iconica

Lucy-Anne Hunt, *The Mingana and Related Collections. A Survey of Illustrated Arabic, Greek, Eastern Christian, Persian and Turkisch Manuscripts in the Selly Oak Colleges, Birmingham*, Published by The Mingana Collection The Edward Cadbury Charitable Trust, Elmfield, College Walk, Birmingham 1997, pp. 94 con tavole in bianco-nero e a colori.

L'Autrice sottolinea nell'*Introduction* la ragione formale di questa elegante monografia. Specialista di arte orientale, la Hunt vuole richiamare l'attenzione sui manoscritti orientali illustrati che si conservano nei Selly Oak Colleges di Birmingham. La maggior parte furono procurati da Alphonse Mingana negli anni 1924-1929, con la sovvenzione mecenatesca di Edward Cadbury, benché il rapporto fra i due rimanesse formale. I meriti del Mingana, per la nascita e lo sviluppo della raccolta, sono stati recentemente celebrati da Samir Khalil Samir (cfr OCP 1992, 337-338). Nel 1932 la sede della collezione fu aperta a Woodbrooke.

L'Autrice suddivide in varie categorie contenutistiche i manoscritti illustrati che descrive. Una prima sezione comprende manoscritti islamici: cinque contengono esemplari del Corano (pp. 11-12); quattro commenti al Corano (pp. 13 e 28); sei, pur non essendo vero e proprio *tafsīr* o commento coranico, trattano del Corano (pp. 13-14 e 28-29); otto riguardano *al-ḥadīṯ al-saḥīḥ* o la tradizione genuina del Profeta (pp. 14-16); diciannove contengono testi legali islamici (pp. 16-20, 29); due riguardano gli Sci'iti (pp. 20-22); due la dogmatica islamica (p. 23); dodici contengono testi mistici islamici (pp. 22-26, 30-31); uno riporta un testo filosofico musulmano (p. 27); tre hanno testi di storia islamica (pp. 27-28); tre contengono testi devozionali musulmani (pp. 29-30); uno contiene un testo grammaticale arabo (pp. 31-32); quattro concernono la letteratura araba (p. 32); tre contengono biografie di Muḥammad (p. 33); uno comporta un testo islamico geografico (p. 33); tre

riguardano l'astronomia e l'astrologia presso i Musulmani (pp. 33-34); uno ha un testo di magia (p. 34); due sono manoscritti aggiunti (p. 35). La seconda sezione è costituita da manoscritti cristiani: sei sono manoscritti arabo-cristiani (pp. 35-42); quattro sono manoscritti greci (pp. 42-58); otto sono siriaci (pp. 59-67), un rotolo etiopico (p. 68), un manoscritto armeno (pp. 69-71). L'ultima sezione è mista: quindici sono persiani e indiani (pp. 72-89); tredici sono turchi, persiani e arabi non ancora catalogati (pp. 90-93).

Questo semplice elenco dimostra che dalla dogmatica al *fiqh*, dall'astronomia alla astrologia dalla storia alla geografia del mondo islamico, o dalla paleografia greca alla letteratura arabo-cristiana, alla letteratura siriaca e armena nel mondo cristiano orientale, ovunque può esserci manifestazione grafico-artistica. Le 50 tavole in bianconero e le 8 tavole a colori che corredano il volumetto, ne sono efficace e bella conferma. L'Autrice fa pure notare come il maggior numero di manoscritti illustrati della collezione sia persiano. Tuttavia, a suo giudizio, i più notevoli per livello artistico, sono un testo arabo di Isfahani, con il commento di al-Hisnī, datato al 1432-33 (pp. 18-19), un testo poetico arabo-persiano di ʻAlī Abī Ṭalib, datato al 1568 (pp. 20-21), un vangelo in greco redatto fra il XII e l'inizio del XIV sec. (pp. 42-51, tav. a colori n. 3 p. 46), un altro vangelo greco d'epoca paleologa, databile fra il 1295 e il 1320 (pp. 52-55), un vangelo armeno del s. XVII (pp. 69-71) e un'altro ancora in siriaco, con fogli datati al 1137 (pp. 60-62), un foglio di lezionario siriaco, forse trascritto fra il 1216 e il 1220 (pp. 59-60), il rituale copto-arabo di consacrazione di una chiesa, risalente al 1308 (pp. 38-39), due libri siriaci di incantesimi del sec. XVIII (pp. 63-67), la traduzione persiana delle *Meraviglie del creato*, di Qazwinī (pp. 85-86), un manoscritto timuride del Diwān-i ʻAṭṭār (pp. 78-83). Anche delle rilegature si interessa l'A., come a quella di un NT del s. XV, di un vangelo, pure del sec. XV e del modo come sono artisticamente rilegati alcuni manoscritti persiani della raccolta.

Oggi, grazie a questa monografia, non si potrà più ignorare l'apporto anche artistico delle Collezioni dei Selly Oak Colleges.

V. Poggi, S.J.

Алексей Михаилович Лидов (редактор-составитель), *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси*, Центр восточной христианской културы, Мартис, Москва 1996, pp. 560.

Negli ultimi anni, studiosi di varia formazione e orientamento metodologico si sono avvicinati allo studio delle immagini che siamo soliti dire "miracolose". Dopo i pionieristici studi di E. von Dobschütz, in particolare di *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899, dedicato alle fonti letterarie concernenti le immagini 'non fatte da mano d'uomo', il tema era stato affontato soprattutto dagli storici dell'arte, con l'intento di

mettere in luce soprattutto le motivazioni concrete che avevano portato allo sviluppo di una pittura cristiana di soggetto sacro. Classico, in questo senso è, a tutt'oggi, lo studio di E. Kitzinger, "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm", DOP 8 (1954) 83-150, tradotto in italiano, *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal Cristianesimo delle origini all'Iconoclastia*, Scandicci 1992. Tra la fine degli anni '80 e i primi anni '90, alcuni studi hanno portato alla ribalta più specificamente il problema delle "wondermaking icons", additandole almeno in parte per suggerire il possesso, da parte della figurazione in genere, di una autonoma "operatività". Nell'opera di D. Freedberg, *The Powers of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago 1989, le immagini sono complessivamente interpretate come oggetti investiti della capacità di orientare la storia, anziché configurarsi come meri suoi prodotti. Un anno dopo l'edizione di questo libro, lo studioso tedesco H. Belting ha portato a termine un progetto che andava sviluppando da anni e ha dato alle stampe un grosso volume in cui vengono descritte le vicende della formazione, sviluppo e metamorfosi delle icone nel culto cristiano, dall'età paleocristiana al Rinascimento, come "antefatto" della nascita dell'arte, intesa come genere figurativo in cui l'apprezzamento formale e compositivo prevale sul riconoscimento dell'"operatività" dello schema sacro tradizionale. Questa frattura, forse troppo rigida, è sottolineata già dal titolo stesso, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Berlin 1990. Negli Stati Uniti l'opera di Belting è stata letta in termini "freedbergiani", come appare dallo stesso titolo, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, Chicago and London 1995. Su questa falsariga si sono moltiplicati gli studi che interpretano la figurazione sacra associata a contesti culturali, geografici e religiosi diversi, facendo impiego del termine inglese "Icon", già carico di sfumature dovute alla presenza sempre più intensa del "visivo" nei *mass media* e nei supporti telematici dei giorni nostri, nella particolare accezione che ha assunto negli ultimi anni, ossia di "immagine in grado di agire e di incidere sulla propria percezione". Un caso interessante è quello di D. F. McCullum, *Zenkôji and its Icon. A Study in Medieval Japanese Religious Art*, Princeton 1994, dove "icon" è utilizzato in relazione alle statue sacre del culto buddhista giapponese.

Di fronte al fermento di studi di questi anni intorno al problema della figurazione cultuale e alle diverse direzioni di indagine che si sono aperte, sembra altamente salutare che nel dibattito si inseriscano gli studiosi russi, presentando ricerche circostanziate e ricche di nuovi dati intorno alla pratica delle icone nell'antica Rus'. Il "Centro per la cultura orientale" di Mosca, fondato e diretto dallo storico dell'arte Aleksej Michailovič Lidov, ha promosso sin dal 1991 la redazione e pubblicazione di un'opera enciclopedica, dal titolo *Чудотворная Икона в восточнохристианской културе*, dove compariranno, dopo un'accurata campionatura e schedatura, i dati fondamentali intorno alle icone che sono *o* sono state oggetto di culto autonomo nel contesto religioso orientale, dalla Russia alla Grecia e alle tradizioni cristia-

ne del bacino del Mediterraneo, ivi compresa l'Italia. La raccolta di materiale documentario ed iconografico sui fenomeni di pubblica devozione sviluppati intorno a celebri icone fornirà uno strumento indispensabile per ricollocare in una prospettiva storica le diverse forme di religiosità che hanno trovato una via d'espressione, nel corso dei secoli, attraverso gli oggetti figurativi e offrirà la possibilità di rifettere sul significato stesso di "immagine miracolosa", concetto che attende ancora di essere verificato appieno attraverso l'impiego in relazione a contesti geografici e cronologici diversi. Quando, nella lingua italiana si fa ricorso a questa espressione, il pensiero va in primo luogo alle pitture e sculture che furono investite, in particolare nel periodo successivo al Concilio di Trento, di qualità percepite come estranee alla cerchia dell'esperienza quotidiana: una "straordinarietà" che sembrava misurarsi principalmente sulla base della capacità di operare miracoli, manifestare segni prodigiosi o far da tramite fra il piano sacro e quello umano. Le leggende di fondazione di numerosi santuari pongono in luce come simili qualità potessero non di rado essere espresse dagli oggetti figurativi più umili, quali affreschi in parte deperiti o semplici pitture su tavola. Nella tradizione orientale, per converso, il concetto di "straordinarietà" collima soprattutto con quello di "prestigio": dalla "immagine non fatta da mano d'uomo", ἀχειροποίητος, нерукотворный, ma realizzata prestigiosamente da Cristo Incarnato, la più celebre fu il *mandylion* edesseno, traslato a Costantinopoli nel 944; all'icona della Vergine dipinta 'dal vivo' dall'Evangelista Luca o da altri apostoli o discepoli del Salvatore. Vedi ad esempio, nella tradizione armena, l'immagine dipinta di San Giovanni del monastero di Hogeakh' Vank'. Questi oggetti, già in epoca bizantina, dovettero il proprio valore eccezionale all'associazione con l'età evangelica: al pari delle più importanti reliquie cristologiche e mariane, contribuivano a consolidare la verità del messaggio evangelico, fornendo un'illustrazione figurativa del mistero dell'Incarnazione e tramandando alle generazioni future l''autentico' aspetto terreno di Cristo e della Vergine Maria; inoltre esse si diedero come archetipi funzionali dell'intera figurazione sacra, contribuendo alla legittimazione definitiva dell'uso di icone nella liturgia e nei diversi aspetti della vita religiosa. L'alto potenziale simbolico espresso da questi oggetti fu parimenti di stimolo a una loro interconnessione con la simbologia del potere imperiale: il *mandylion* prima, quindi l'icona lucana del monastero degli *Hodigì*, assursero, tra il X e il XII secolo, allo *status* di veri e propri palladii di Costantinopoli.

Sulla base dei diversi valori cultuali, reliquiali, liturgici e politici, di cui le "immagini miracolose" erano investite nel mondo bizantino, presero forma, nell'antica Rus', fenomeni di pubblica devozione verso icone considerate eccezionali e spesso strettamente associate con i centri locali di potere. Vedi il rapporto fra la *Vergine di Vladimir* e la politica di Andrej Bogoliubskij.

Questo volume miscellaneo coordinato da Aleksej Michailovič Lidov ripercorre alcuni dei momenti più significativi della storia delle "icone mira-

colose" nella tradizione russa e nei suoi antefatti bizantini, soffermandosi in particolare sul significato storico delle leggende, sulle pratiche cultuali e liturgiche connesse con gli oggetti figurativi e sulla formazione di tipi iconografici privilegiati, ad imitazione delle immagini più prestigiose. Sono qui pubblicati i risultati di un convegno internazionale svoltosi a Mosca nel 1994, integrati dalla traduzione russa di due saggi di Gilbert Dagron, "Holy Images and Likeness", DOP 45 (1991) 23-33 e Nancy Patterson Ševčenko "Servants of the Holy Icon" *Byzantine East, Latin West. Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, ed. by C. Moss and K. Kiefer, Princeton 1995, 547-556, nonché di una selezione di testi greci, latini e antico-russi: la *Lettera dei tre patriarchi al basileus Teofilo* (sec. IX), la *Descrizione di Costantinopoli* contenuta nel manoscritto latino della Biblioteca di Tarragona (sec. XI), la *Leggenda della Vergine Hodighitria* contenuta in un manoscritto athonita (sec. XV), l'edizione critica di V. A. Kuchkin e A. Turilov della *Leggenda della Vergine di Vladimir* del monaco Nestor (sec. XI) nelle sue due versioni e, infine, un testo russo del secolo XVI edito da A. Turilov, concernente la leggenda della 'Tricherousa' del monastero di Chilandar all'Athos. Tra i contributi, si segnalano in particolare quelli di A. M. Lidov, sull'interazione fra dislocazione di icone miracolose e programma musivo nelle "Porte reali" di Santa Sofia a Costantinopoli, di M. Butyrsky, sul coinvolgimento delle icone nelle cerimonie del monastero del Pantokrator, di E. Smirnova, sulla storia e i diversi titoli assunti in Russia dalla Vergine Эфесская, opera tradizionalmente attribuita a San Luca, di L. Šennikova e di L. A. Beliaev su diversi aspetti della storia dell'icona di Valdimir, in particolare sulla sua connessione con il culto della *Hodighitria* di Costantinopoli, di L. Eseeva e di M. Švedova che partono dall'analisi delle copie della *Portaitissa* del monastero di Iviron all'Athos per riflettere sulla pratica della "copia" quale mezzo per diffondere e perpetuare, oltre che l'iconografia, anche le qualità taumaturgiche connesse con l'immagine venerata.

M. Bacci

Islamica

Giulio Basetti-Sani, Matteo Verderio, *Musulmano e Cristiano. L'impossibile vicenda del francescano Giovanni-Maometto* (= Testimoni del nostro tempo), Àncora Editrice, Milano, 1998, pp. 108.

Un profilo storico spirituale di Jean Muhammad 'Abdeljalil, musulmano marocchino di buona famiglia che venuto a studiare in Francia si converte al Cristianesimo e si fa francescano. Ricca personalità, dotata per lo studio, buon conoscitore della sua religione avita e della teologia cristiana, insegna e scrive di islamologia, nonché di dialogo islamocristiano. Insieme a Charles de Foucauld, a Louis Massignon, a Paul Ali Mehmet Ali Mulla, contribuisce validamente ad aprire nella Chiesa cattolica vie d'apertura verso l'Islam. L'ex

musulmano si trova talvolta a dover difendere l'antica sua religione, dagli stereotipi negativi e dai partiti presi con i quali i Cristiani giudicano l'Islam senza concedergli appello. E il buon francescano ha pure da soffrire da parte dell'ambiente cattolico e dei confratelli francescani, per certe sue apologie dell'Islam che appaiono ad alcuni un difetto di vera fede cristiana. Ci vengono in mente le parole che scriveva a suo proposito un altro famoso convertito dall'Islam al cristianesimo, Mons. Paul Ali Mehmet Mulla Zade: "J'ai toujours peur que Jean, qui conservera son âme orientale, ne soit pas compris plus tard, qu'on le heurte, qu'on le fasse souffrir. Il y a si peu d'Européens à se pencher sur ces âmes et à les respecter" (Lettera di Mulla, il 4 giugno 1928, a d'Herbigny, preside del Pontificio Istituto Orientale). Lo rimproverano pure di non aver rinunciato alla sua nazionalità marocchina, ma il buon religioso non si lascia convincere e quando la Francia gli pone l'alternativa di prendere la cittadinanza francese o di andarsene, preferisce rifugiarsi presso confratelli in Svizzera, piuttosto che rinnegare la sua cittadinanza nativa.

Siamo riconoscenti ai due Autori di averci ricordato questa bella e attuale figura di campione cattolico e francescano del dialogo tra Cristianesimo e Islam. Il volumetto non si impone per il numero delle pagine né per l'ampiezza del discorso. Ma coglie i punti salienti della personalità del protagonista, le sue origini mai rinnegate, l'incontro con Lyautey, lo studio in Francia, la conoscenza di Louis Massignon, di Pierre Teilhard de Chardin, di monsignor Mulla, "quel turco di Creta convertito con l'aiuto di Blondel e che mi aveva a sua volta guidato in maniera decisiva verso il battesimo" (p. 21). Frugando fra gli scritti del francescano i due Autori colgono la fase dell'itinerario spirituale verso la conversione che porta, con mediazione di Mulla, il sigillo di Maurice Blondel. "Possiedo ancora oggi le lettere che Mulla mi inviò in quel periodo solenne e meraviglioso... Sono doppiamente blondeliane: per un verso, perché monsignor Mulla era uno dei migliori discepoli del ...filosofo di Aix en Provence. Per un altro perché ... Mulla sottoponeva tutte le mie obbiezioni e questioni a Blondel... Ma solo nel 1960, grazie ... alle fotocopie ... in cui ho potuto leggere queste cose scritte [a Mulla] da Blondel, ... ho compreso perché questo grande cristiano, questo grande filosofo mi circondava di un'attenzione, quasi una venerazione, tacita e costante... Lo avevo appreso da monsignor Mulla — che il cristiano non è contro gli altri, benché egli sia altro" (p. 21).

Una cosa sola rimprovero a questo piccolo buon libro e non so se darne colpa ai due Autori o alla Casa Editrice: di non fornire al Lettore i riferimenti bibliografici di tutti i numerosi brani dello stesso 'Abdeljalil, che costituiscono la conferma del ritratto biografico tracciato nel volumetto. Il riportare in nota o tra parentesi quei riferimenti, avrebbe impreziosito ancora più questo libro che richiama l'attenzione su un personaggio che conserva ancora oggi tutta la sua carica di salutare provocazione.

V. Poggi, S.J.

Biancamaria Scarcia Amoretti, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia.* (= Argomenti / 1 Storia), Carocci Editore, via Sardegna 50, Roma 1998, pp. 346.

L'Islam è la religione cui tutti i musulmani si riferiscono. D'altra parte è talmente diffusa su scala mondiale che i suoi seguaci sono altrettanto diversi gli uni dagli altri quanto un musulmano cinese differisce da un musulmano della Mecca. In questo lavoro l'Autrice, docente di islamistica all'università La Sapienza di Roma, con all'attivo una ricca bibliografia di libri e di articoli su aspetti e fatti di questa religione mondiale, "tenta di mettere a confronto i due approcci. Parla di ecumene islamica. Tuttavia di ogni realtà evidenzia le peculiarità strutturali" (p. 12). L'Autrice premette che "la storia del mondo musulmano incomincia dalla storia di alcuni termini" (p. 19) tra i quali primeggiano *dīn* che significa "la sfera religiosa nel suo complesso" (p. 19) e *dawla* che "nella terminologia corrente è lo stato" (ibid.). E là dove c'è l'endiadi, sfera religiosa e stato, *dīn wa dawla*, (oppure, perché no? "sfera religiosa e potere politico", dato che *dawla* può tradursi con potere politico) un altro termine tecnico segue naturalmente, *dār al-islām*, la "casa dell'Islam", cioè "quell'insieme geografico dal Maghreb all'Oceano Indiano, dove i regimi in carica si professano musulmani" (p. 22). A *dār al-islām* cui è prefissa un'autorità musulmana si oppone *dār al-ḥarb* o casa della guerra. Ma in *dār al-islām* i seguaci delle religioni ebraica e cristiana possono rimanere sotto regime musulmano, con riconoscimento legale a determinate condizioni, facoltà di praticare la loro religione e di amministrare lo statuto personale secondo la loro tradizione canonica. Oggi gli stessi musulmani riconoscono che, pure nei territori d'Arabia più sacri all'Islam, c'erano ebrei e cristiani fino all'epoca del secondo Califfo. Quanto al contesto, nel quale il messaggio coranico si propagò primariamente, non si può tacciarlo di primitivo e d'incolto. A questo proposito oltre ai lavori di Lammens, della Crone e di Kister, si poteva accennare anche a quelli di Altheim, di Irfan Shahīd, di Ryckmans. Così, spianato il campo alla storia di Maometto attraverso la *sīrah* e le tradizioni corredate di *isnād*, si viene a studiare come l'ambiente reagisca alle parole e all'agire del Profeta. Sorge allora il mistero della vasta e rapida diffusione della nuova religione che raggiunge in un secolo popoli e territori che i Romani avevano impiegato cinque secoli a conquistare. L'Islam ha fin dal principio caratteristiche di universalità che si incarnano nei successivi imperi omayyade, abbaside, safavide, moghul, ottomano, cui l'A. dedica rispettivamente la sua attenzione. Nell'impero safavide c'è la disputa interna fra Akhbārī e Uṣūlī cioè fra chi vuole un tradizionalismo letterale e chi propugna invece l'interpetazione delle fonti attraverso l'*ijtihad* del dotto. Nell'impero moghul Ahmad Sirhindi e Shah Wali Allāh sono ambedue sufi e contrari allo sci'ismo. Il wahabismo è meno universale, legato com'è alla scuola giuridica hanbalita e a un rigido tradizionalismo. Di fatto, nonostante la sovrannazionalità e l'universalismo della religione islamica, l'istanza tipicamente orientale, di privilegiare la propria etnia, la propria cultura, il

proprio *habitat*, fraziona l'unità del mondo islamico. La stessa storia economica dell'Islam ha la sua identità, tanto che l'islam non conosce un'aristocrazia terriera o un feudalismo come l'Europa.

Scomparso il Profeta, capo indiscusso dell'Islam primitivo, gli succede il vicario o califfo. Ma la successione costituisce un problema di legittimità e la *shī'a* è appunto il partito di 'Alī mentre la tradizione o *sunnah* considera legittimi i *califfi ben guidati*. Nella *shī'ah* nasce una fazione rigorista, dei kharigiti. 'Alī è ucciso da un kharigita. Il califfo omayyade ha sede a Damasco. Abu Muslim non si richiama agli 'Alidi, ma ad altro ramo della famiglia del Profeta. La dinastia degli Abbasidi, che inizia con Abu'l-Abbās, sposta geograficamente il baricentro della casa dell'Islam, costruendo la nuova capitale a Baghdad. Quell'epoca coincide con la maggior fioritura culturale islamica, con l'assimilazione del patrimonio classico attraverso le traduzioni dal greco e con personaggi che spaziano nei campi del sapere come Farabi, Avicenna, della teologia come al-Ghazali e del diritto come nelle scuole giuridiche. E quel pluralismo continua, accogliendo nella casa dell'islam altri popoli quali i Turchi Selgiucchidi, con la formazione in Occidente di un califfato maghrebino erede del califfato omayyade e in Egitto di un califfato fatimita. Succede che i Mongoli costituiscano una grave minaccia per l'Islam e mettano a sacco Baghdad nel 1258, togliendo praticamente dalla scena il califfato. Ma gli stessi Mongoli si convertono all'Islam, una volta sconfitti alle Fonti di Golia nel 1260 dai loro fratelli venuti dalla steppa, i Mamelucchi al servizio dei musulmani. L'Autrice non omette alcun settore della casa dell'Islam. Si occupa dell'Islam nel subcontinente indiano e nell'Asia sudorientale. Avrebbe potuto ricordare che la cristianità fondata in Cina da missionari nestoriani nella prima metà del secolo settimo e di cui è documento irrefragabile la stele di Sin-gan-fu, era estinta all'epoca di Ibn Nadim. Non tanto per la persecuzione scatenata dalla dinastia Tang. Ma perché da tempo i musulmani avevano sostituito i Cristiani nel commercio della seta e i Cristiani di Persia avevano dovuto rinunciare a servirsi di quel commercio per fornire vescovi e missionari alla lontana comunità da loro fondata a suo tempo in Cina. Così pure a proposito dell'estinzione della cristianità dell'Africa settentrionale avrebbe potuto citare una delle ipotesi avanzate, di Frend, storico ecclesiastico e archeologo: quell'estinzione non si dovrebbe all'Islam, bensì al fatto che tale cristianità era inserita nelle strutture urbane dell'Africa romana. Quando quelle strutture urbane caddero, perché incompatibili con la cultura nomadica berbera, il Cristianesimo della zona fatalmente si estinse.

Di questo vasto mondo islamico dalle note comuni e dalle palesi differenze l'A. traccia la storia delle ferite inflittegli dall'Occidente attraverso il colonialismo. Ferite che non si limitano al dominio politico di un territorio, ma danneggiano l'economia, quando, per esempio, l'industria della seta in Siria è rovinata dalla concorrenza della seta che la Francia importa da Lione a minor prezzo. O quando porti mediorientali perdono la loro funzione per la

concorrenza del porto di Marsiglia. In Africa si verifica pure una reazione islamica al colonialismo: 'Abd al-Qādir in Algeria contro i Francesi, il Mahdī in Sudan contro gli Inglesi, 'Umar al-Mukhtār durante la prima guerra mondiale, nella Mesopotamia, dove sono perseguitati cristiani siri e iracheni, si sono tutti verificati dopo che le Potenze straniere hanno imposto all'impero ottomano una serie di riforme, cioè nel periodo che si chiama delle *tanzimāt*, iniziato con *hatti scerif* di Gulhane o delle rose del 26 di sciaban 1255 dell'egira, cioè il 3 novembre 1839 dell'era cristiana. Si capisce che *post hoc* non vuol dire necessariamente *propter hoc*. Resta vero tuttavia che l'impero ottomano si sfalda sotto la pressione delle Potenze straniere: l'Egitto si rende autonomo all'inizio del secolo XIX. La Grecia nel 1829, la Romania dopo la guerra di Crimea nel 1856, la Bulgaria e la Serbia con il trattato di Berlino del 1878, i territori balcanici negli anni 1912-1913.

L'A. mette in rapporto fondamentalismo islamico e nazionalismo. Spiega in tal modo i caratteri tipicamente egiziani dei *Fratelli musulmani*, fondati in Egitto da Hasan al-Bannā nel 1928, benché si diffondano in tutta l'area islamica. 'Allāl al-Fāsī fonda nel 1937 in Marocco un partito appunto nazionale. Anche la nascita del Pakistan è frutto di movimento nazionalista. Nell'Afganistan il nazionalismo non ha ragione dei contrasti etnici e tribali che sussistono nel Paese. L'Iraq sopprime la monarchia filobritannica nel 1958. Dieci anni dopo il *ba'th* trionfa in Iraq. In Siria il *ba'th* è già partito unico dal 1963. L'Iran nazionalizza il petrolio nel 1951 e costringe lo sciah a lasciare il Paese, salvo a tornarvi nel 1953 con un colpo di stato. L'Egitto nel 1956 nazionalizza il Canale di Suez. Inglesi e Francesi bombardano il Canale. Israele attacca Ghaza e il Sinai. L'URSS minaccia di intervenire. Gli USA fanno da mediatori e l'ONU manda i caschi blu.

Ma questo libro non si arresta alla storia. Le ultime pagine sono dedicate all'attualità, anzi alla chiave per capirla, nonostante, a detta dell'Autrice, "l'inadeguatezza del materiale critico" (p. 234). E siccome la fine del socialismo reale "fa mancare il nemico, si cerca un sostituto e l'Islam si presta bene all'operazione" (p. 236). Si incomincia con l'Egitto, da Nasser, a Sadat, a Mubarak. Si passa alla questione palestinese, all'OLP, all'*Intifāda* agli accordi di Madrid, di Washington, di Oslo, all'enclave palestinese. Viene poi la volta della rivoluzione iraniana con le prime manifestazioni popolari, le donne con il *chador* che offrono fiori ai militari, la legge marziale imposta dallo sciah e il venerdì nero con gli spari sulla folla e l'allontanamento dello sciah, tre settimane prima che rientri Khomeini, riconosciuto *Imām* del Paese. Con un referendum popolare nasce la Repubblica islamica d'Iran. Anche in essa il principio unitario dell'Islam deve fare i conti con le spinte nazionaliste che provocano la decennale guerra Iran-Iraq. Ci sono poi i movimenti "integralisti", in Sudan, nella resistenza palestinese, nel partito della rinascita islamica fondato ad Astrakhan nel 1990. Il fenomeno ha varie interpretazioni: reazione all'insuccesso dell'esperimento nazionale, riemergere di coscienza religiosa in termini reazionari, tentativo di soluzione di *impasse*.

Due possono essere — dice l'A. — le letture radicalmente diverse del fenomeno integralista. La prima ne dà la colpa all'Occidente in quanto ha esportato modelli inadeguati di democrazia cui hanno fatto seguito *in loco* ancor meno coerenti applicazioni di quei modelli. La seconda che ritiene tale fenomeno frutto della natura stessa dell'Islam, destinato a riapparire ogni qual volta manchi una personalità, da Atatürk a Bourghiba, capace di imporre un modello universale e positivo (p. 238).

L'A. conclude rifiutando sia l'una che l'altra alternativa. Non si tratta di colpevolizzare l'Islam o noi stessi. Cita invece sull'idea di progresso alcune parole di Paolo Rossi che si domanda "Perché mai considerare ... la compresenza in una stessa coltura di cose oltremodo distanti tra loro come qualcosa di patologico, invece che come l'espressione di una normale fisiologia delle idee?" (p. 243).

Non pretendo esser riuscito a rendere la sostanza di questa monografia che oltre alle 243 pp. di testo ha sedici carte che situano geograficamente la casa dell'Islam (pp. 245-264), quindi un *Prospetto storico geografico* dei vari continenti con i Paesi islamici e loro popolazioni (pp. 265-279), i *Quadri dinastici* di califfati, sultanati, dinastie e imperi (pp. 281-302), una *Bibliografia* ragionata (pp. 303-329) gli *Indici dei nomi di persona* (pp. 331-336) e *dei nomi di luoghi* (pp. 337-345). Si tratta in ogni modo di un libro da leggere, non solo per lo sguardo panoramico alla storia islamica ma anche per le idee provocatorie che obbligano a riflettere sul fenomeno islamico.

V. Poggi S.J.

Palaestinica

Anthony O'Mahony, Göran Gunner, and Kevork Hintlian (eds), *The Christian Heritage in the Holy Land*, Scorpion Cavendish Ltd., London 1995, pp. XI + 320.

This is a collection of studies on the Christian presence in the Holy Land. They represent the proceedings of the First International Conference on the Christian Heritage of the Holy Land held 6-9 July 1994 at the Pontifical Institute of Notre Dame of Jerusalem Centre. The ecumenical collaboration and participation which made this seminar possible add to the scholarly quality of the papers. The titles give an idea of the contents of this timely and valuable collection of papers, which is prefaced by a useful Notes on Contributors, headed by an outstanding biblical scholar.

Pre-Constantinian Christian Jerusalem (Jerome Murphy-O'Connor), Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century (Peter Walker), The Egyptian Relations of Early Palestinian Monasticism (Samuel Rubenson), The Christians in Palestine during a Time of Transition: Seventh-Ninth Centuries (Michele Piccirillo), Artistic and Cultural Inter-Relations Between the Chris-

tian Communities at the Holy Sepulchre in the Twelfth Century (Lucy-Anne Hunt) [This study is well illustrated with sixteen photos and other figures], Tommaso Obicini (1585-1632), Custos of the Holy Land and Orientalist (Giovanni-Claudio Bottini), Grigor the Chainbearer (1715-1749): the Rebirth of the Armenian Patriarchate (Roberta Ervine), The Copts in Jerusalem and the Question of the Holy Places (Otto Meinardus), The *Qeddusan*: the Ethiopian Christians in the Holy Land (Kirsten Stoffregen Pedersen), Travellers and Pilgrims in the Holy Land: the Armenian Patriarchate of Jerusalem in the Seventeeth and Eighteenth Century (Kevork Hintlian), English Protestant Pilgrims of the Nineteenth Century (Thomas Hummel), Culture and Image: Christians and the Beginnings of Local Photography in Nineteenth Century Ottoman Palestine (Ruth Victor-Hummel), Jerusalem and the Holy Places in European Diplomacy (Roger Heacock), The Greek Orthodox Patriarchate and Community of Jerusalem (Sotiris Roussos), Palestinian Christians: Politics, Press and Religious Identity 1900-1948 (Qustandi Shomali), The Religious, Political and Social Status of the Christian Communities in Palestine, ca. 1800-1930 (Anthony O'Mahony), Church-State Relations in Jerusalem since 1948 (Michael Dumper), Contemporary Christian Pilgrimage to the Holy Land (Glenn Bowman), Who is the Church? A Christian Theology for the Holy Land (Naim Ateek).

These nineteen papers span twenty centuries of history and throw light on various aspects of the history of Christianity in its birthplace. The book will be of interest to historians, artists, ecumenists, politicians and pilgrims and indeed to all who on the eve of the third millennium look back with spiritual nostalgia to the still strife-torn fatherland of Jesus Christ, who left the legacy of his peace to his disciples, a peace which (how true literally!) the world cannot give.

G. Nedungatt, S.J.

Michael Prior (ed.), *Western Scholarship and the History of Palestine*, Melisende, London 1998, pp. xvi + 112.

Sono gli atti del "Seventh Jerusalem Day Symposium", "Diritti inalienabili degli Arabi su Gerusalemme", celebrato ad Amman nei giorni 5-8 ottobre 1996. A quel Symposium, a dire il vero, non partecipavano soltanto i quattro relatori, Keith Whitelam, Thomas L. Thomson, M. Prior e John Quigley, di cui troviamo il contributo nel volume, ma anche altri, Mahmud Ahmad al-Zo'bi, Mustafa Ahmad Fuad, Hasan Sayyed Sulayman, nonché gli otto che hanno preso parte alla conclusiva tavola rotonda, tre dei quali dell'ONU, che affrontarono insieme il tema, "Gerusalemme e le risoluzioni dell'ONU" (cfr pp.ix-xiii). Ma il criterio in base al quale i contributi sono qui prescelti per la stampa è indicato nel titolo, dove l'aggettivo "western", occidentale, accompagna il sostantivo "Scholarship", scienza accademica. Si tratta infatti di

accademici occidentali che rimproverano alla stato di Israele il suo esclusivismo nei confronti di Gerusalemme, santa non soltanto per la religione ebraica, ma per la cristiana e la musulmana, eppure dichiarata, "completa e unita, capitale di Israele".

Dopo l'elenco dei relatori e un'*Introduction* del curatore, seguono i quattro contributi. Whitelam rimprovera allo stato di Israele la "etnocentrizzazione" della Gerusalemme davidica, quasi la predavidica non abbia storia né preistoria. Tale visione etnocentrica è contraddetta dallo stesso acheologo isaeliano I. Finkelstein, per il quale l'epoca d'oro della città non coincide con Davide, ma viene dopo. Thomson rammenta che non si deve proiettare il concetto moderno di nazione-stato sulla Palestina della storia. Gerusalemme è divenuta città soltanto nel 700 a.C. Il nome dei Giudei non viene da una regione, ma dal nome sacro di Yahu-Yahweh e l'idea dei *benei Ysrael* è tardiva. Per fondare una rivendicazione politica ci vuole una storia critica. Bisogna guardarsi dalle mitizzazioni e dagli anacronismi, tanto più che per secoli la Palestina è stata cristiana e musulmana, più che ebraica. Prior rincara la dose. Se si dovessero basare le rivendicazioni politiche su una lettura etnocentrica della Bibbia, piuttosto che sulla storia critica dei contesti storico-geografici, si rischierebbe di proiettare sullo stato d'Israele odierno anche l'esclusivismo biblico violento nei confronti dei popoli idolatri circonvicini. Il che non avrebbe alcuna giustificazione, né politica, né del diritto internazionale. Quigley fa appello al diritto di ritornare nei luoghi donde si è stati violentemente espulsi. I nuovi occupanti violano questo diritto quando si oppongono al rientro dei precedenti abitanti. Il futuro di Gerusalemme, come dicono varie risoluzioni del Consiglio di Sicurezza dell'ONU, deve tenere conto di questi diritti inviolabili. Né basta un accordo scritto fra le parti contendenti per cancellare il diritto al ritorno.

Nell'*Addendum* il volume enumera i temi e i partecipanti dei precedenti Symposia, i loro contributi, i nomi dei membri del comitato organizzativo e fornisce alle pp. 103-111, una bibliografia specialistica.

V. Poggi, S.J.

Patristica

Σάββα Αγουρίδης, *Ο Χριστιανισμός έναντι Ιουδαϊσμού και Ελληνισμού κατά το Β' αι. μ. Χ. Αποστοιλικοί Πατέρες και Απολογήτες*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997, σ. 166.

A work by Savvas Agourides, even if it is addressed to the general public, is usually well-worth noting. One of the prime movers in the renewal of modern Greek theology, especially in its biblical and exegetical disciplines, Agourides has exercised a conspicuous influence, especially at the faculty of theology at the University of Thessaloniki, where he taught for many years before moving back to Athens.

The present work consists of two parts, which concern respectively the Apostolic Fathers and the Apologists. Originally published in 1959 in the journal *Εκκλησιαστικό Βήμα*, the first part is now being published in an augmented and improved edition. Likewise, the author published a rudimentary study about the Apologists in 1969 in the journal *Κληρονομία* of Thessaloniki, but which he has re-structured and expanded, besides adding a short bibliography (p. 11). Going beyond a purely historical interest, both studies are meant to stimulate discussion and dialogue and, indeed, they are intended for any educated reader genuinely interested in the essence of Christianity as a religion and as a doctrine (p. 12).

The name "Apostolic Fathers" was coined by J. B. Cotelier in 1686. While not all editors agree about what writings exactly should go into such a publication — the Didache, for example, did not belong to the original collection, as it was discovered only towards the end of the last century —, this set of writings are, in Agourides' estimation, not so much important for their own intrinsic theories as for the information they give about the Early Church (p. 13). One may not agree completely with this evaluation, since the Apostolic Fathers seem to be important on both intrinsic and extrinsic grounds; one need only remember what renewal St Ignatius' aphoristic sayings on Church have brought about in present-day ecclesiology. It is true, however, that the world of the Apostolic Fathers was *sui generis*; for example, though familiar with St Paul they were still not in possession of a canon. In this sense, they serve as a vital link between the Biblical world and that of the Apologists. A question that cannot be suppressed: did the Church of around AD 180 come out from a long dark tunnel of polemics with Judaism and Gnosticism only at the expense of becoming hellenized (p. 15)? Several theories were advanced to account for the change which had swept the Church by the end of the second century, running from F.C. Baur's Hegelian scheme which proceeds by thesis, antithesis and synthesis (pp. 18-19) to the idea, propounded by various researchers after World War II, that the Apostolic Fathers themselves marked a period of decline after the "great happening" (p. 20).

The Apostolic Fathers' attitudes towards the Jews varied considerably from writer to writer. The Didache, written roughly AD 80-120, has no special position on the Jews (p. 23). The First Letter of Clement uses the Letter to the Hebrews, but refers to problems affecting Jews and Christians only indirectly (p. 26-27). On the contrary, Ignatius fights decisively any admixture of Jewish and Christian elements; he rejects the Sabbath and draws a sharp distinction between Judaism and Christianity (p. 30), the Letter of Barnabas goes beyond St Paul in condemning Jewish worship (pp. 32f); and yet constantly refers to the Old Testament in order to explain Christ's law. In the Didache and other writings we can see how certain elements of continuity with apostolic times and before, such as "overseeing" and "teaching", passed over into the office of the bishop (p. 50). Translated into dogmatic

terms the same transition period may be seen in the low adoptionistic christology which characterizes the Shepherd of Hermas (p. 69).

The apologetical tone Agourides had brought out in the Apostolic Fathers became a full-blown way of doing theology in the Apologists; to explain this, he adds a new chapter (p. 83).

This apologetic approach becomes especially shrill in their disputes with gnostics (p. 86). Yet, in their bid to reach the educated despisers of Christianity among the pagans, the Apologists could not simply ignore the vast philosophic achievements at their disposal. Nobody is willing to sacrifice his life for the sake of Socrates' truth, St Justin says (p. 103). Yet, lacking the necessary philosophical infrastructures that would help them to explicate the full Christian truth, a certain subordination, not heretical at all in intent, became almost inevitable (p. 105). Sometimes, however, an all too aggressive spirit accounted for imbalances, such as Tatian, who moved from defending to attacking (pp. 112-114). Less interested in calling the Christian faith a philosophy, Athenagoras, in the Apologia he sent Mark Aurelius, is more pragmatic and seeks to secure a legal status for Christianity. Though still unsettled in his terminology, Theophilus of Antioch presents the Logos as Nous, Pneuma and Sophia; yet the terms he used for Father, Son and Spirit as Theos, Logos and Sophia were to have a future (p. 115).

Practically all agree with A. v. Harnack, says Agourides, in describing the christology that came in the wake of the Apostolic Fathers as low. It is often insinuated that this is due to the Hellenization of Christianity; at the hands of the Apologists, this seems to have weakened the redemptive role of Jesus Christ, which the Church had worked out with Judaeo-Christians and in her disputes with Gnostics (p. 123). The question as to whether hellenization served the Apologists only as a tool or whether it touched the essentials of faith (p. 124) must be seen in the light of their very unambiguous position towards the Church (p. 125). Contrary to R. Grant's thesis no dichotomy may be asserted between the Apologists' theology and their religiosity (p. 125). Thus, the cosmological interpretation which they give the Logos is as such meant for outsiders; one must not reduce their faith in Christ to this one aspect alone (p. 136). One may look at certain one-sided philosophical categories such as *emanatio* and *subordinatio* as foreign to our way of thinking, without pressing the issue (pp. 141f). At any rate, Agourides questions Mackintosh's assertion that Justin was a sort of precursor of Arianism (p. 146). He refers to J. Daniélou's interpretation that Justin's talk of "second God" can be best seen in the light of his Middle Platonic doctrine of the world soul (pp. 146f). Again, the Apologists' soteriology can perhaps be best understood on the background of demonology, according to Agourides (p. 154).

For all their shortcomings, the Apologists form the indispensable link between the doctrine of Jesus Christ as Logos in the Johannine literature and the theological development of the doctrine of Jesus Christ as mediator in creation and salvation in the second century. Indeed, they may be said to be

the first to pursue the interpretation of Jesus Christ as mediator in creation and redemption by resorting to the concepts of the Logos in Stoicism and in the Middle Platonism of their times (p. 158f). In so doing, they rendered both Christian and pagan viewpoints problematic, says Agourides (p. 159). If they were unable to achieve a more balanced synthesis between Christ who died and rose for our sake and the Word who created the universe, we must not forget that people often live with ideas they are unable to reconcile (p. 161).

The short bibliographical entry on pp. 79f contains useful entries, but needs updating; references to other works, including Agourides' own, are found in the text itself (see pp. 88f, 107). A. Grillmeier's name is misspelled throughout as "Grillmeyer" (see pp. 93, 103). All else considered, Agourides speaks a language which is neither apologetical nor polemical, which is what makes the fascination of this short work.

E. G. Farrugia, S.J.

Grégoire de Nazianze, *Discours 6-12,* introduction, texte critique, traduction, et notes par Marie-Ange Calvet-Sebasti, (= SC 405), Les Éditions du Cerf, Paris 1995, pp. 418.

Da grande conoscitore della lingua greca qual'era, Gregorio, consacrato vescovo per la sede remota di Sasima, ma ben più noto per l'altra sua sede, quella di Nazianzo, ci ha lasciati molti discorsi che nell'arte oratoria signoreggiano in vari generi letterari: di essi pur attendendo *l'editio maior critica* sotto la direzione di J. Mossay (recente è la nuova traduzione inglese con testo greco dei poemi del Nostro, a cura di C. White [Cambridge Univ. Press, 1996], sono qui presentati sei ad opera di M.-A. Calvet-Sebasti. Per la stesura del testo critico, la curatrice si è avvalsa soprattutto dei mss. della "famiglia N" (sei mss. fra cui il famoso *Par. gr. 510,* miniato, che recentemente ha avuto specifiche pubblicazioni proprio sulle preziose sue miniature da arte di L. Brubaker), e di quattro della "famiglia M" (tre di quest'ultimi presentano a volta degli interessanti allungamenti esplicativi al testo più conciso di N [cf pp. 110-112]); la lunga introduzione (pp. 11-112) è ricca di preziose annotazioni e spiegazioni che aiutano a decifrare la trama letteraria e teologica così bene ordita da Gregorio che sprezzante, quale suole essere in argomenti anche molto personali e familiari, riesce a convogliare nella sua prosa la nuova "filosofia" presentata in una prosa e una posatezza che echeggia la platonica. Il Discorso (= D) 6 dell'anno 364 appartiene al genere della riconciliazione dopo una sostenuta e lacerante divisione avvenuta nella chiesa di Nazianzo. Come detto dalla Curatrice, questo lungo discorso è un "esempio di coesione retorica e dottrinale (si veda la professione nicena a pp. 178-9), una buona introduzione all'opera e al personaggio di Gregorio". Predecessore del Nostro sulla sede era stato suo padre Gregorio l'Antico che

a causa della sua semplicità (non era un teologo foggiato, continua a ripetere il figlio), era caduto in qualche malinteso dottrinale (pp. 29-30): su questo fallo si lanciò lo zelo poco cristiano dei monaci che ruppero la comunione col vescovo. Qui il nostro Gregorio invoca la pace governata dall'agape che porta alla concordia (εἰρήνη, ἀγάπη, ὁμόνοια).

Forte l'accenno che Gregorio pone su ὁ πονηρός (il Maligno, ben inteso dall'articolo, come il demone della divisione [p. 120 e nota 3; a p. 122-3 le note a fondo pagina non rispondono a quelle indicate nel testo]. I Discorsi 7-8 appartengono a momenti più decisamente personali di Gregorio: il D 7, databile nel 368/9, è pronunciato in occasione dei funerali di suo fratello Cesario, mentre il D 8 per la morte della sorella Gorgonia. Due laici, dello stesso sangue, eppur attraverso il genere dell'elogio funerario assurgono a emblemi di incarnazione della ἀρετή cristiana che memore della precedente ellenistica, conduce questa volta alla filosofia cristiana. In ambedue, il primo è ben più conosciuto del secondo, Gregorio sottolinea che questi due atleti della nuova *virtus christiana*, se tali sono divenuti lo debbono alla εὐσέβεια incarnata dai genitori (molto delicata la pagina che racconta quanto la madre desiderasse che i due figli tornassero assieme, dopo essere partiti assieme da casa [7, 8 9ss]. Cesario era medico, sembra divenuto famoso anche a Costantinopoli, e la sua vita, dopo la sua preparazione "universitaria" non indizia nulla che possa dirsi memorabile; ebbene, il suo attaccamento all'arte medica e il suo distacco dagli onori terreni (ecco che Gregorio, di sè invece dice ἐγὼ μὲν φιλοσοφεῖν διέγνων καὶ πρὸς τὸ ἄνω βίον μεθαμορθῆναι [7, 9, 15], ma, ben più marcato, il suo preferire εἰς ἀξίωμα χριστιανὸν καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι) lo rende testimone di Cristo davanti all'imperatore Giuliano, ovviamente dipinto con toni scuri (pp. 206-8). L'elogio funebre di Gorgonia non ha avuto una grande risonanza, pur se questa donna viene dipinta retoricamente dal fratello come la figura della donna cristiana. Ella rappresentava la cittadina della "Gerusalemme dell'alto", colei la cui sola tensione era possedere già da qui la piena cittadinanza del mondo a venire (prosa elevatissima in 8, 6, 7ss; ancora un leggero errore di stampa a p. 283 ove la nota 105 significa 5). I Disc. 9-12 (probabilmente il D 10 precede cronologicamente il D 9) ci portano invece ad una situazione di altro genere: una personale nota di storia ecclesiastica svoltasi attorno al 372, nell'anno della presa di possesso del trono di Nazianzo. I Discorsi si rivolgono al padre Gregorio, a S. Basilio e all'amico e fratello di Basilio, Gregorio di Nissa. I toni sono pacati, filiali e fraterni pur se nel sottofondo v'era stata la polemica fra Cesarea e la nuova sede di Tyana (Cappadocia II). Vari sono i temi affrontati dal Nostro: si pensa alla festa dei martiri, già stabilita liturgicamente e che aveva raggiunto gli eccessi di una festa quasi pagana (11, 5, 17ss), splendido il detto di Gregorio sull'amore applicato al Padre (11, 6, 4-5). V'è forse una possibile altra lettura a 12, 1, 6-7: ὄργανόν εἰμι θεῖον, ὄργανον λογικόν, ὄργανον καλῷ τεχνίτῃ τῷ Πνεύματι ἁρμοζόμενον καὶ κρουόμενον tradotto come "je suis un instrument de Dieu, un instrument du Verbe, un instrument qu'accorde et

donc joue, en bon artisan, l'Ésprit". Vero, come dice il commento di n. 2 p. 349 che τεχνίτης è usualmente applicato al Logos (cf nell'indice a p. 403, pur se in 11, 2, 11 forse si intende Mosè piuttosto che Cristo), ma sembra che il testo voglia rafforzare la pneumatologia nell'esplicazione della carica episcopale piuttosto che sostanziare le operazioni trinitarie. Conviene allo Spirito, nell'accordo umile ad esso, rendere lo strumento (si noti che Gregorio sta parlando alla sua chiesa come vescovo) *diuinum atque rationale* quale la offerta eucaristica dopo la seconda epiclesi. Una utile serie di indici, e delle cartine della geografia prevista nei Discorsi chiudono questo libro curato e ben fatto.

V. Ruggieri, S.J.

Jacques Fantino, *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire.* Collana "Cogitatio Fidei" 180, Les Éditions du Cerf, Paris 1994, pp. viii + 450.

L'autore, che è già conosciuto per aver pubblicato, presso la medesima editrice, *L'homme image de Dieu chez S. Irénée de Lyon* (Paris, 1986), prende in esame in quest'opera il pensiero teologico del Vescovo di Lione, ritenendo che egli si collochi oltre il dibattito esegetico vigente fino a quel momento per approdare ad una sintesi teologica, caratterizzata dalla dimensione trinitaria, nella quale è letto ed interpretato il dato di fede. In particolare nella nozione di "economia" egli vede non solo una chiave di sintesi interpretativa, ma anche un nuovo approccio metodologico allo stesso fare teologia posto in essere da Ireneo. L'opera comprende, dopo una breve introduzione (pp. 1-6), cinque capitoli bene articolati. Nel primo (pp. 7-83) intitolato *"La réflexion théologique et sa mise en oeuvre"*, in cui prende in esame la metodologia teologica di Ireneo, l'autore mostra come, in reazione al pensiero gnostico con cui Ireneo venne a confrontarsi, il Vescovo di Lione comprende la teologia come "vera gnosi", fondata sulla dottrina custodita nella Scrittura, insegnata dalla Chiesa ed in perenne relazione fontale con la fede battesimale trinitaria. In questa luce la teologia si pone come "une réflexion sur l'économie du salut qui conduit au mystère de Dieu qui est à l'origine de l'économie et la réalise" (p. 83). All'analisi del termine "economia" (οἰκονομία) e dei suoi satelliti è dedicato il capitolo secondo, *"L'économie et son histoire"* (pp. 85-126) nel quale l'autore, oltre a tracciare un quadro della evoluzione dell'utilizzo del termine negli autori dei primi secoli cristiani, si sofferma ad individuare come Ireneo sviluppi, a partire dalla comprensione semantica del termine realizzata dagli gnostici, una concezione innovativa di "economia" come "dessein global de création et de salut realisé par le Dieu unique" (p. 126, ma vedi anche p. 93 e 111). È grazie a questa comprensione che Ireneo raccorda la creazione con la salvezza e l'Antico Testamento con il Nuovo, trovando un sentiero per sfuggire al marcionismo. Il capitolo terzo

(*Économie et mystère de Dieu dans le gnosticisme: l'économie du Plérome*, pp. 127-202) è quindi tutto teso ad enucleare la comprensione gnostica di "economia" e "mistero". Dato il rilievo che la concezione gnostica viene ad avere secondo l'autore per la genesi del pensiero di Ireneo il capitolo riveste grande importanza, anche se presenta alcune debolezze, come più sotto evidenzieremo, ritenendo per il momento che la visuale con cui l'autore affronta lo gnosticismo appare in alcune scelte unilaterale. Gli ultimi due capitoli svolgono l'argomento principale del volume, che l'autore ha voluto fin qui tematizzare e documentare. Il quarto capitolo (*La structure trinitaire de l'économie chez Irénée*, pp. 203-264) articola le diverse fasi dell'economia secondo la visione di Ireneo, legando in una visione organica creazione ed escatologia, antropologia e cristologia. Secondo l'autore — ed è questo uno dei dati salienti del presente volume — l'economia è strutturata in Ireneo sulla successione delle due Alleanze. La prima si articola nelle due fasi dei precetti naturali donati ai Patriarchi e, successivamente, della Legge e della profezia. La seconda è compresa in tre fasi: la vita terrena di Cristo, l'economia dello Spirito fino alla fine dei tempi ed infine il Regno. Su questo impianto l'autore affronta nel quinto capitolo (*La manifestation du mystère de Dieu dans l'économie*, pp. 265-382) il rapporto tra gli elementi e le fasi dell'economia e le persone del Padre, del Figlio e dello Spirito. Ireneo afferma, secondo l'autore, l'indipendenza della generazione del Figlio e dello Spirito rispetto alla creazione, affermando così la loro preesistenza eterna ed increata. Il testo discusso di *AH 2,6,1* (*"ratio mentibus infixa* [*infixus*?]) è interpretato da Fantino riferito al Verbo e non alla ragione umana naturale, come suggerisce Orbe. L'economia approda così alla Trinità in modo tale che la teologia di Ireneo ci parla non solo del dispiegarsi della storia della salvezza, ma anche della vita di Dio in se stesso.

Il volume si presenta nel suo complesso interessante e ben tematizzato, con una tessitura di vasto respiro teologico, anche se non si sfugge all'impressione di una certa ridondanza di stile e di ripetizioni tematiche, spiegabili tuttavia grazie alla struttura progressiva e didattica con cui l'autore imposta l'opera. La documentazione offerta è ampia e significativa, caratterizzata, come ha già notato Sesboüé in RechSR 82/3 (1994) 430-432, da diversi dossier ben costrutti. Data la grande importanza che l'autore attribuisce allo gnosticismo vanno tuttavia completate le sue osservazioni con le pertinenti segnalazioni di M. Scopello offerte in RechSR 83/1 (1995) 142-143 circa il mancato utilizzo da parte del nostro autore di alcune importanti fonti gnostiche e, conseguentemente, di almeno trenta occorrenze non prese in considerazione per il termine οἰκονομία ed altre tredici per il termine *διάθεσις/ dispositio*. Le osservazioni di Scopello possono essere utilmente completate con la lettura del suo articolo *Autour d'un livre récent: J. Fantino, La théologie d'Irénée* (in *Antiquité tardive* 1/1995). Sullo stesso tema G. M. De Durand (RSPT 79 [1995] 90-93) rimprovera all'autore una scarsa considerazione per gli scritti connessi con i ritrovamenti di Nag Hammadi: partendo dal pregiu-

dizio che tutto ciò che è gnostico è fondamentalmente configurato al mito, Fantino non prende in considerazione — reputandoli non espressivi della teologia gnostica — testi importanti solo perché non verificano questo asserto, lasciando così da parte alcuni elementi di rilievo per la sua sintesi. È anche da segnalare che sono assenti dalla bibliografia autori italiani che si sono occupati dello gnosticismo. Lo stesso De Durand pone alcuni interrogativi sulla comprensione dello gnosticismo che Fantino mostra di avere e che gli appare priva delle necessarie sfumature.

L'impianto dell'opera rivela non solo una indagine vasta di carattere testuale, ma anche una riflessione teologica sul materiale utilizzato che tocca punte di vero interesse. Nonostante la grande rilevanza delle riflessioni dell'autore sulla rivelazione della Trinità insita nella comprensione che Ireneo ha dell'economia non si sfugge però all'impressione di una certa eccessiva dogmatizzazione del pensiero del Vescovo di Lione che, se fu così profondamente significativo per l'evoluzione del pensiero cristiano, viveva in un'epoca che non aveva ancora quell'articolazione metafisica sul problema trinitario che caratterizzerà successivi dibattiti. In questa luce riteniamo valide le domande poste dal De Durand alla p. 93 del testo sopra citato. Per quanto attiene sempre alla teologia di quest'opera Sesboüé segnala la non piena comprensione del concetto di "ricapitolazione" che l'autore mostra, stimando — contrariamente a studi fondati come quello di E. Scharl — che essa non abbia un significato escatologico e stigmatizza il giudizio che Fantino dà della teologia di Ireneo come "narrativa", ritenendo piuttosto che essa sia sì una teologia della storia, ma di carattere argomentativo. Queste osservazioni nulla tolgono tuttavia alla validità dello sforzo intrapreso di realizzare una sintesi della teologia di Ireneo, ruotante attorno alla *historia salutis* e al concetto, sviluppato ed analizzato in termini vasti e coerenti, di economia. Il testo di Fantino, ben costrutto e di respiro didattico, si raccomanda dunque — fatte le debite precisazioni — per documentazione ed analisi teologica.

F. Pilloni

Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis Anni 815, curavit J. M. Featherstone (= CCSG 33), Brepols-Leuven 1997, XXMV + 381.

Ottima è questa edizione della *Refutatio et Eversio* del patriarca Niceforo curata da J. M. Featherstone. Pur se l'opera di Niceforo non sembra aver avuto una grande diffusione e lettura negli ambienti teologici e intellettuali di Bisanzio, quanto la cura e l'attenta precisione di Featherstone offre con questa edizione ci manifesta diffusamente il complesso e ambiguo orizzonte ideologico-religioso degli anni del secondo iconoclasmo. Come sinteticamente afferma il Curatore (p. XVII), quest'opera è la più lunga e la meno soddi-

sfacente del patriarca, essendo essa una rielaborazione retorica di vari pezzi tratti da opere sue precedenti. La retorica, almeno questa messa in opera da Niceforo, si annuncia come una primizia di quel rinnovamento culturale del IX secolo. Grazie a quest'opera, comunque, si ha il testo *dell'horos* e del *florilegium* del sinodo dell'815; ancora, grazie ad essa, veniamo a conoscere vari frammenti di testi patristici che, se utilizzati dal patriarca, non ci sono pervenuti. Fra quelli conosciuti, e di particolare rilevanza per la storia dell'arte e iconografia bizantina è *la Vita et Miracula Pancratii,* ben conosciuta da Niceforo (la Vita di Pancrazio di Taormina ha ricevuto un'edizione critica da C. Stallman [diss. Oxford, 1986]. Per la stesura del testo il Curatore ha utilizzato 2 Mss: *il Coislin 93* (X-XI sec., il più fedele alla redazione dell'archetipo), e il *Paris. Gr. 1250,* del XIV sec. Gli indici includono: a) nominum; b) locorum S. Scripturae; e) aliorum fontium et locorum parallelorum (qui si evidenzia il materiale maneggiato largamente da Niceforo); d) vocum quarundam ad res Byzantinas spectantium.

V. Ruggieri, S.J.

Dante Gemmiti, *La Donna in Origene (con testimonianze dei primi tre secoli).* Presentazione di Henri Crouzel. (Accademia Angelica Costantiniana di Lettere Arti e Scienze, Saggi Studi Testi 3). Libreria Editrice Redenzione 3, Napoli/Roma 1996, pp. 279.

Affrontare un tema attuale, come la condizione della donna, in Origene, comporta il rischio dell'anacronismo. Perciò nella Presentazione (p. 6), H. Crouzel rileva il carattere strettamente storico del lavoro; non vuol provare una tesi, ma piuttosto lasciar parlare i documenti.

Dopo la Presentazione (pp. 5-6), l'Introduzione (pp. 7-9), le Abbreviazioni utilizzate (p. 11), viene la Bibliografia (pp. 13-36), suddivisa in: Fonti (pp. 13-24), Studi generali (pp. 24-25), Monografie su temi varie (pp. 25-28), sulla donna (pp. 29-33), su Origene (pp. 33-36). Sorprenderà la mancanza di riferimento ai lavori di H. de Lubac e di L. Lies, e soprattutto al libro di Elizabeth Clark, *The Origenist Controversy*, Princeton, New Jersey 1992, che contiene brani luminosi sulle donne nelle controversie origeniste.

Il corpo dell'opera consiste in sei capitoli (pp. 37-275), e un Indice (pp. 277-279). Nel primo capitolo, "Origene: una vera personalità" (pp. 37-85), l'A. vede in lui uno che oscilla tra l'uomo d'acciaio, che affronta con fortezza le avversità della vita, e il diamante, uomo della Chiesa alla ricerca di intuizioni preziose del Vangelo; i due aspetti corrispondono al soprannome di *adamantios* (p. 37). Per entrare nella personalità di Origene l'A. cerca di avvalersi di tutte le fonti primarie; basta, fra l'altro, gettare uno sguardo sulle copiosissime annotazioni che accompagnano questo capitolo (vedi pp. 38-39); ma non sempre li valuta alla stregua della ricerca moderna, dove per esempio è segnalato che l'automutilazione di Origene (qui data per

certa, a pp. 50, 60-61, 170) è riportata dal solo Eusebio, *Storia Ecclesiastica* VI, 8, a distanza di decenni e attraverso il filtro della polemica. Anche riguardo alla condanna di Origene, se mostra simpatia (sarebbe stato il suo mecenate Ambrogio a pubblicare testi a sua insaputa, pp. 61-62), non cita mai J.H. Vogt, "Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt?", L. Lies (Hg.), *Origeniana Quarta*, pp. 78-99), Innsbruck 1987, e altri studi. Lo stesso vale per la condanna del Costantinopolitano II (553) (pp. 82-84), che prescinde dalla bibliografia; dice, intanto, che la condanna si è verificata "probabilmente prima della sua apertura formale" (p. 83). Benché l'annotazione bibliografica a p. 85 dimostri conoscenza della vastissima letteratura secondaria.

I capitoli successivi trattano della donna secondo la Chiesa nei primi secoli (capitolo secondo), come sposa e madre (capitolo terzo), come vergine o vedova (capitolo quarto), come profetessa e diaconessa (capitolo quinto) e come martire della fede (capitolo sesto). Qui il lettore deve tenere presente il sottotitolo, che limita l'indagine ai primi tre secoli. Sotto questo punto di vista si apre la gamma delle varie posizioni e delle *quaestiones disputatae* che toccano la donna in quel tempo, sia dal punto di vista della cultura generale sia del tentativo di dare alla donna il posto che le spetta; il tutto accompagnato da una ampia documentazione. Vediamo allora l'ospitalità di Iulia Mammea, madre dell'imperatore Alessandro Severo (222-235) (pp. 92, 98); Ambrogio e le ragazze esperte in calligrafia (p. 98); donne dissidenti, come Elena, compagna di Simone Mago (p. 100), che doveva svolgere una funzione di rilievo nella gnosi; non solo, come rileva giustamente l'A., perché la setta degli "Eleniani" prende nome da lei (p. 100), ma anche perché le speculazioni gnostiche sulla Sofia troverebbero in lei il primo esempio. Quanto alla castità, attribuire al sinodo di Elvira il canone sul celibato del clero (p. 103) non riscontra il favore della ricerca moderna (cf P. L'Huillier, OCP 64 [1998] 459). L'accento sul matrimonio come mezzo di comunione e di santificazione (p. 109) contribuì in effetti alla parità tra i coniugi, sottolineata dalla condanna dell'adulterio (p. 111). Interessante, a proposito, la critica fatta da Origene a certi vescovi che hanno permesso a donne di risposarsi mentre viveva ancora il marito (p. 112). Suona attuale la citazione da Origene nel suo commento a 1 Cor: "l'uomo non deve credere di essere superiore alla donna nelle faccende attinenti al matrimonio: tra i coniugi, infatti, vi è parità ed uguaglianza reciproca" (p. 114).

Nonostante le reiterate affermazioni dei Padri circa l'inferiorità della donna, questi hanno dovuto riconoscere che quando si tratta della virtù o della fede la differenza tra i sessi non regge (p. 124); "davanti a Dio", dice Origene, "non c'è nessuna differenza di sesso ..." (p. 125). Intanto, il senso pratico femminile aiuta la moglie di un governatore a bloccare la persecuzione (p. 137), come, all'altra estremità della gamma, la madre di Origene gli sequestra i vestiti perché non vada al martirio (p. 137).

Nei confronti del giudaismo (p. 137) e della tradizione classica l'apporto nuovo del cristianesimo consiste nell'ideale della vergine e della vedova (p. 139) che desta l'amirazione dei pagani (p. 140-141). Stando a H. Crouzel, Origene è il primo teologo ad insegnare la verginità perpetua di Maria (pp. 167s). Il caso della *subintroducta*, o vergine che coabita con un asceta, è rilevante perché, stando a Palladio, Origene è stato lui stesso ospite di una vergine, una certa Giuliana, in Cesarea di Cappadocia, "opinione di qualche studioso", dice l'A., che vi vede un caso di forza maggiore (p. 176). L'A. si rifà anche a 1 Cor 9,5 e a quel passo di Erma dove le 12 vergini lo incoraggiano a passare la notte sotto lo stesso tetto, non come marito, ma come fratello (pp. 174-175). Casi che si ripeteranno, non sempre di forza maggiore, come vediamo dal canone 19 del sinodo di Ancira, dal canone 3 di Nicea I; il riferimento al canone 27 di Elvira non è suffragato dai fatti. Gerolamo, infine, chiama le "agapite" concubine (pp. 181-182).

Almeno dal 3° secolo le vedove formano una categoria particolare in seno alla Chiesa, anche se si discute fino a che punto il loro riconoscimento ufficiale comporti delle funzioni che le avvicinavano al clero (pp. 185-186). Nella celebrazione eucaristica, ad esempio, occupavano seggi particolari in cerchio intorno al vescovo (p. 189). Però l'A. critica la tesi di J. Daniélou, delle vedove divenute un ordo vero e proprio (p. 194). Comunque, nel 4° secolo, le vergini sono più stimate delle vedove (p. 200).

Analoghi problemi si presentano sull'ufficio di profetessa e di diaconessa, che c'erano nella testimonianza del Nuovo Testamento e della Chiesa primitiva (p. 201). La profezia femminile e l'ufficio ecclesiale appaiono nella loro deformazione ereticale presso i Montanisti, dato che Massimilla e Prisca svolgono funzioni ecclesiali di primo piano (pp. 215-216). Contro tali eccessi Origene sfrutta il "taceant mulieres in ecclesiis" (1 Cor 14, 34) (p. 212). La questione delle diaconesse è più sentita in Oriente (p. 221). Oltre al fatto della loro esistenza e di funzioni analoghe, almeno in parte, a quelle del diacono, restano molti interrogativi sull'esatta configurazione di questo ministero nella Chiesa primitiva.

La figura della donna martire serve per dare coraggio a chi ha una fede debole. Nelle *Esortazioni al martirio* Origene vede la continuità tra martirio e monachesimo (p. 241). Il martirio è una *diaconia* (p. 251), un servizio attraverso il quale la donna contraddice l'equazione, palese in greco, per cui la virtù, "andreia", è eminentemente maschile (p. 247). La donna martire diviene così donna "virile", che mette in imbarazzo coloro la cui forza è solo fisica (pp. 265-266). Riassumendo Origene dice: "In coloro che militano al servizio della verità, ma anche che militano al servizio di Dio, non si richiede forza fisica, ma spirituale..." (p. 266).

L'A. raccoglie un'ampia documentazione su un tema che merita l'attuale nostra attenzione, ma la maniera in cui il libro è organizzato lascia a desiderare.

E. G. Farrugia, S.J.

Karin Metzler, *Welchen Bibeltext benutzte Athanasius im Exil? Zur Herkunft der Bibelzitate in den Arianerreden im Vergleich zur ep. ad epp. Aeg.* Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 96. Westdeutscher Verlag, Opladen 1997, pp. 130.

Aussi limpide et explicite que son titre et son sous-titre, l'étude de K. Metzler entend soumettre à la critique les thèses avancées par G. Zervopoulos en 1955 et H. Nordberg en 1962. Le premier croyait établi que les citations des Évangiles dans les écrits d'Athanase représente le "texte neutre"; quant au second, il prétendait qu'Athanase avait utilisé en exil des versions bibliques différentes de celles dont il disposait à Alexandrie. Au terme de l'analyse menée sur les *orationes tres adversus Arianos* en comparaison avec l'*epistula ad episcopos Aegypti et Libyae* (p. 11 et n. 13, la synthèse d'Annick Martin sur Athanase n'est pas encore connue), l'A. arrive à des conclusions qui contredisent l'une et l'autre thèse: les citations bibliques chez Athanase ne reflètent pas un "puristisch rein gehaltenen Text" (p. 46 et 58) et l'on n'observe aucune différence fondamentale entre les écrits alexandrins et ceux qui furent rédigés en exil.

Voilà donc les résultats, doublement négatifs, de l'enquête sagace et prudente de l'A.: en matière de critique textuelle, elle a sûrement choisi la meilleure voie, tant il est vrai que certaines études, souvent conduites à la va-vite, peuvent semer dans la recherche une ivraie difficile à extirper. Quant à sa méthode, l'A. en dévoile p. 35 le "Grundprinzip": "ein Prozess ständigen Siebens, mit dem die wenigen aussagekräftigen Zitate gesucht werden, von denen man Rückschlüsse auf die Herkunft der Athanasianischen Bibelzitate erwarten kann". Ce filtrage permanent, fondé sur des critères clairement exposés, est appliqué dans une série de tables qui constituent la seconde moitié du volume. Dans la première partie, après les généralités (p. 16, n. 34: peut-on parler de "masoretischer Text" du temps d'Origène?) et les aspects méthodologiques, l'A. étudie les citations les plus significatives, d'abord celles des Évangiles, puis des autres livres du Nouveau Testament, enfin les citations vétéro-testamentaires. Un résumé rassemble l'acquis (p. 65-68).

La recherche est toute conditionnée par les grandes intuitions de l'Institut de Münster et s'il fallait émettre quelque réserve à l'égard de l'étude soignée de K. Metzler, ce serait du côté de son allégeance excessive envers l'école de K. Aland. Le traitement de "D", le "texte occidental", en est l'illustration. Dans Hb 1,3, Athanase partage la leçon δι' ἑαυτοῦ avec 𝔓 66, D, le texte majoritaire et le copte — elle est donc bien attestée en Égypte, mais l'édition Nestle-Aland la renvoie évidemment dans l'apparat. Un doute vient à l'A.: ne serait-elle quand même pas "ursprünglich" (p. 53 et 66)? En fait, il n'y a pas à s'étonner qu'Athanase nous transmette de ces leçons qui, telles des blocs erratiques, surgissent dans la tradition égyptienne; le copte en fournit d'éloquents exemples. La tradition copte, par ailleurs, aurait mérité davantage d'attention, mais c'est là un sujet délicat, d'accès peu commode; on relèvera seulement que la problématique du psautier esquissée par Rahlfs

a été renouvelée par la découverte d'al-Mudil. La bigarrure textuelle des versions coptes reflètent la situation de la bible grecque en Égypte. Athanase, dans le passage cité, en est un autre témoin. Quant à savoir si la leçon de Hb 1,3 qu'il atteste avec le copte est "ursprünglich", nous en laisserons à d'autres de décider — mais pour le faire en toute honnêteté, il conviendrait peut-être de réviser certains a priori.

Le travail de K. Metzler a été rédigé dans le cadre de la "Patristische Arbeitstelle Bochum": gageons que d'autres le suivront, d'aussi belle facture.

Ph. Luisier, S.J.

Turchia: La Chiesa e la sua storia XI, Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo, a cura di Luigi Padovese, Sotto il patrocinio dell'Associazione culturale Eteria e dei Frati Cappuccini, Parma, Istituto Francescano di spiritualità, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1996, pp. 360.

Ciò che i Vangeli sono per la Scrittura, il vangelo di Giovanni è per gli altri evangeli: con questa massima di Origene (*Comm. in Joh.* I, 4) il curatore giustifica il sesto simposio su s. Giovanni (p. 7). Un'intrapresa, quella di approfindire le nostre conoscenze di s. Giovanni, che avrà sempre un futuro. E difatti, i venti contributi a questa raccolta non fanno altro che illustrare la verità di questo: tra verità divine e interpretazioni umane c'è un mare di simboli (p. 7).

Nel loro studio, "La lavanda dei piedi nel Vangelo di Giovanni: Un rito di inversione" (pp. 9-27), A. Destro e M. Pesci mettono l'accento sul fatto che il gesto di Gesù era *durante* il pasto (pp. 11, 14), quindi non può essere banalizzato in un mero gesto di accoglienza, che le calzature e le strade di allora resero necessario (p. 12). Attraverso un'inversione di funzioni vi si communica un'inversione di status: il legame tra Gesù maestro e i suoi discepoli, se è uno di servizio, non sa niente di servilità (pp. 23-24).

Istruttiva la rassegna di confessioni di vari tipi che P. Grech ha elaborato nel suo "Le confessioni di fede in Giovanni" (pp. 29-37), anche se l'autore afferma che mancano quelle formule della morte per i nostri peccati, così tipiche di Paolo e degli Atti; egli però non menziona Gv 11,49-52, ripetuto nel contesto della passione (Gv 18, 14), che è necessario che uno muoia affinché non perisca tutto il popolo.

Il tema della lavanda dei piedi riappare di nuovo nel contributo di P. Vassiliadis, "The Understanding of Eucharist in St John's Gospel" (pp. 39-52), che l'interpreta come atto di diakonia sociale (p. 51), collegata all'altra dimensione dell'eucaristia, quella dell'Alleanza (pp. 50-51). Con l'affermazione della doppia dimensione ecclesiale e diaconale Giovanni evita così un sacramentalismo come se l'eucaristia fosse un rito magico (pp. 51-52).

I. de la Potterie ritorna ad un suo tema preferito in "La figliolanza divina del cristiano secondo Giovanni" (pp. 53-80), di cui il dialogo con Nicodemo

mostra la forte carica cristologica: Il Regno è Gesù stesso (p. 60), mentre la complementarietà tra cristologia e pneumatologia si vede dalla prevalenza semantica di pneuma in questo passaggio (5 volte) (p. 71); d'altronde, pneuma mai significa vento nel NT, come lo traducono quasi tutti i moderni, ma Spirito (p. 67). Alla domanda se c'è una priorità della pneumatologia sulla cristologia oppure della cristologia sulla pneumatologia, risponde che entrambe le posizioni sono da scartare, se uno le concepisse in modo che si escludano a vicenda, ma sono invece accettabili come posizioni complementari (p. 70).

Nella sua "La concezione giovannea di 'comandamento' quale anima della morale cristiana" (pp. 81-89) A. Dalbesio, in memoria del quale è dedicato il volume, osserva che Giovanni usa costantemente ἐντολή, e non il superato νόμος di Mosé, per esprimere i comandamenti cristiani, sicché osservare i comandamenti di Cristo equivale ad osservare la sua parola (p. 83).

Per L. Pacomio, "'Servire', il Cristo e lo Spirito, nel vangelo di Giovanni" (pp. 91-100) definisce "servire" come quella volontà-disponibilità a vivere nella propria persona e nella propria storia l'evento cristologico della Pasqua (p. 97). Ma per poter essere servi in questo senso si deve essere aperti all'azione dello Spirito (p. 100).

Il titolo dell'articolo di G. Ghiberti, "Tradizione *giovannea* e tradizione sinottica sulla cena 'pasquale' di Gesù" (pp. 101-109) ci pone davanti al noto dilemma se considerare l'eucaristia, con i Sinottici, come coincidente con la pasqua ebraica, oppure, con Giovanni, come coincidente con il tempo dell'uccisione degli agnelli pasquali (p. 107). L'Autore rigetta l'una e l'altra, proponendo invece che il calendario giovanneo seguisse il calendario dei sadducei, secondo il quale la Pasqua cadeva il giorno successivo a quello del calendario seguito dai farisei. Questa soluzione getterrebbe luce su quell'enigma del discepolo "noto al sommo sacerdote" (Gv 18, 15), ma anche sul problema di come lo stesso pasto ha potuto servire da cena pasquale e da cena d'addio e, finalmente, sul tortuoso problema degli azzimi (pp. 108-109).

Per identificare "'La terra' da cui sale la Bestia di Ap 13,11" (pp. 111-126) G. Biguzzi distingue tra la prima Bestia che sale dal mare — l'imperatore, signore del *mare nostrum* e dell'*ecumene* — e la Bestia che sale dalla terra, cioè l'organismo promotore del culto del sovrano in Asia Minore (p. 126). Ad una conclusione differente arriva E. Corsini, per cui la bestia del mare è l'impero romano nella persona di Ponzio Pilato e la bestia della terra i capi del popolo giudaico, assieme agli scribi e ai farisei, che hanno accordato insieme la morte di Cristo (pp. 134-135). Con una minoranza di interpreti, A. Niccacci, nel suo "La Grande prostituta e la sposa dell'Agnello" (pp. 137-154), identifica la grande prostituta con Gerusalemme (p. 141). Interessante notare che, secondo M. Adinolfi in "Cibi e Bevande nell'Apocalisse" (pp. 155-162), gli uomini divorano la carne della prostituta (p. 161).

"La 'nuova Gerusalemme' in un documento di Qumran e in Apocalisse 21: Genesi di una teologia" (pp. 163-171) di M. Nobile, rileva alcuni punti

metodologici, siccome vuol mostrare la continuità di una linea di pensiero teologico attraverso fasi temporali che di solito siamo tentati fin troppo di distinguere se non addirittura separare (pp. 163, 170).

G. Pani, "Ireneo di Lione e l'Apocalisse" (pp. 173-198), trova eccessivo il ricorso a S. Ireneo di Lione per mostrare che Giovanni, oltre ad essere autore è anche redattore del quarto Vangelo, delle Lettere e dell'Apocalisse.

Dal lavoro di W. Turek, "La Prima Lettera di Giovanni negli scritti di Tertulliano" (pp. 199-213) è da ritenere che Tertulliano ha usato questa lettera nel periodo montanista, il che mostra assai chiaramente che egli non abbia condiviso l'atteggiamento negativo di certe correnti montaniste che si opponevano alla tradizione giovannea, negandogli addirittua la paternità anche di questa Lettera (p. 213).

In "Presenza e funzione del IV Vangelo nel *Perì Euchês* di Origine" (pp. 215-221) F. Cocchini osserva che i passi giovannei talvolta si trovano raggruppati in forma di dossier (p. 220) e che a volte i riferimenti al IV Vangelo costituiscono l'unica argomentazione scritturistica a cui Origene ricorre (p. 218).

B. Studer ci ricorda che proprio l'uso che Origene fa della I Gv ci avverte di non sopravvalutare la distinzione in Origene tra letteralismo e allegorismo ("Origene e la Prima Lettera di Giovanni", 223-236, qui 224). E M. L. Rigato, in "La testimonianza di Papia di Gerapoli sul 'secondo' Giovanni e il contesto eusebiano: Riscontri nel Nuovo Testamento" (pp. 237-272) mostra, con dovizia di esempi, che nella Chiesa madre di Gerusalamme, il titolo "presbitero" fu usato in maniera da includere un apostolo (pp. 238, 270-271).

La tesi di V. Grossi in "Dal 'sermo humilis' delle tradizioni latine della Bibbia alla teologia agostiniana dell'evangelizzazione" (pp. 273-291) dice qualche cosa sulla prassi di s. Agostino, che elaborò la rivelazione biblica in funzione dell'evangelizzazione, adattandosi quindi al suo interlocutore, "humilis"; aggettivo che qui significa un "povero" nel senso evangelico, e non solo in quanto uno è sociologicamente bisognoso (p. 274). Ma la tesi dice anche qualcosa sull'idea che del Vangelo avevano in quel tempo; credendo, infatti che il Vangelo avesse già raggiunto tutti i popoli, interpretavano le grandi invasioni dell'impero romano come la fine del mondo (p. 287).

Uno studio come quello di A. Carrile, "Efeso bizantina: struttura ed evoluzione di una città dell'Anatolia bizantina" (pp. 293-310), ci voleva proprio in una serie dedicata ad Efeso. Basta menzionare qui alcuni fatti: l'arrivo dei Pauliciani, che prendono la città in assalto (nell'867-868 oppure nell'869-870) (p. 297); la chiesa di Maria, sede del concilio e del Latrocinio ivi tenuti nel 431 e nel 449 (p. 298); e il *martyrion* dei Sette Dormienti (p. 306).

L'ultimo contributo è quello di Dalmazio Mongillo, "L'attrazione alla fede in Gesù Cristo nel Commento di Agostino e Tommaso su Gv. 6,44" (pp. 311-332), che interpreta la sintonia tra le due letture non già come segno di ripetizione e di stanchezza, ma di continuità nella medesima ispirazione (p. 331).

Anche se non tutti gli studi sono dello stesso livello insieme sono un tributo ben meritato a s. Giovanni e a Efeso.

E. G. Farrugia, S.J.

Russica

Pamela Davidson, *Viacheslav Ivanov: A Reference Guide*, G. K. Hall & Co., An Imprint of Simon & Schuster Macmillan, New York; Prentice-Hall International, London 1996, pp. xlii + 382

Having already signalled herself in Ivanov-research through her work *The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov* (Cambridge 1989) (pp. 213, 283), the author here presents us with a guide to literature by and on Ivanov. In the course of preparing her Ph.D. dissertation at Oxford University she became increasingly aware of a basic lack in research tools pertaining to Ivanov. This "lack of basic infrastructure," as she appropriately calls it, consists precisely in the absence of such a comprehensive bibliography, which she offers here with a hope of streamlining and stimulating scholarly efforts. In this she follows the guidelines used for the G. K. Hall series of *Reference Guides to Literature*. The book thus falls into three main parts: (a) preliminary materials, consisting of a preface, acknowledgements, an introduction, and a chronological listing of major works by Ivanov; (b) the main body of the work, an annotated bibliography of works of critical literature about Ivanov, catalogued according to the year of publication, and numbered, so as to facilitate cross-references (Davidson's own works would thus be referred to as 1983:6 and 1989:15; as well as (c) an author and a subject index (pp. 349-356 and 357-382 respectively).

The Introduction (pp. xv-xxix) says much in brief.

Of Ivanov's three marriages, it is the second and the third that particularly marked his stormy life, namely that with Lidiia Zinov'eva-Annibal and, after her death in1907, with her daughter from her first marriage, Vera, who died in 1920. After these tragic deaths, he moved to Pavia with his two children Lidiia and Dimitrij, and then to Rome. There, in a way reminiscent of Vl. Soloviev, he was converted to Catholicism in 1926, a momentous step which hastened his re-discovery of Christian humanism (p. xvi). In spite of these changes Ivanov's literary output retains, in the assessment of the Author, a remarkable continuity and wholeness of spirit (p. xvii).

Precisely because of the innovative character of his poetry, acceptance of Ivanov came slow; the author divides reactions to Ivanov according to three major periods. In the opening phase (1903-1907) of the first period (1903-1924) critics were bewildered by his abstruse language and themes apparently so remote from the concerns of ordinary life (p. xvii). Yet by the beginning of the second phase of the first period (1908-1917) Ivanov enjoyed a

solid reputation as the leading theoretician of the symbolist movement (p. xviii). The first volume of Ivanov's collected essays on art, *Po zvezdam* (By the stars), 1909, helped buttress his image as a leading theoretician of literature, but, at the same time, unleashed a wave of reaction against him, based on the perception of the dissonance between his avowed universalism in art and his esoteric poetry (p. xix). The debate spread eventually and coalesced with that concerning symbolism (p. xx). From philosophers and theologians such as N. Berdyaev and S. Bulgakov Ivanov won both acclaim and criticism; both felt that he he was in danger of substituting his art for religion (pp. xx-xxi). The author pithily describes this critical chain reaction as moving "from overcoming initial conservative resistance through establishing a secure platform to being challenged from within" (p. xxi). Yet the very reaction reflects Ivanov's beneficial action in furthering the transition from decadence to symbolism, and then from symbolism to postsymbolism (ibid.).

The third and final phase of the first period (1918-1924) cover the years from the Revolution to his emigration to Italy, in which the social upheaval led him to re-discover the transcendental values of symbolism but also to introduce a new political dimension (p. xxi). This change is well reflected in Belyi's attacks on him in 1918 and 1922, aimed against Ivanov's assessment of the revolution as nonreligious (ibid.). Yet his correspondence with Mikhail Gershenzon, "A correspondence from two corners", helped galvanize a perduring attention in him (p. xxii); among other things, it is here that we come across his famous comparison between East and West as two lungs. It helped assure the shift away from Ivanov the poet to Ivanov the philosopher of culture, a shift in emphasis that persists until today (p. xxii).

Even for the second major period (1925-1961) the author distinguishes three strands of reaction to Ivanov. The first came from the Soviet Union and was characterized by a vulgar Marxist criticism of the decadent bourgeois he was supposed to be, although some valuable works on Ivanov continued to appear (p. xxii). The second strand, that of émigré Russians, was slow to emerge because of Ivanov's own reluctance to publish in their press (p. xxiii). The third was chiefly galvanized by his conversion to Catholicism and his having found a new home in Rome, which made him a dialogue partner to intellectuals such as G. Papini, B. Schultze, S. Tyszkiewicz and B. Shiriaev, while the translation of his earlier work on Dostoevskij made him known as an interpreter of Dostoevskii and as a philosopher of culture (p. xxiv).

The third major period (1962-1985) saw the publication of the first posthumous works; the voices of Western Slavists mingled with earlier ones (p. xxiv); international symposia are held (p. xxv); there was a shift from an explanation of Ivanov's own poetic world to a discussion of his role in the history of literature (p. xxvi).

What the author calls the fourth and last major period (1986-1993) coincides with the beginning of *perestroika* and *glasnost'*, accounting for the

sharp rise in publications on Ivanov (pp.xxvi-xxvii) due in part to lack of constraints and greater contacts between Russian and Western scholars; at the same time, the acute financial problems that beset his publishers sometimes brought valuable projects to a standstill (p. xxviii).

At the end of her enlightening essay the author expresses a number of desiderata in Ivanov scholarship, chief among which is the writing of a fully researched biography and establishing a database in Moscow, St Petersburg and Rome. Quoting Nikolai Kotrelev (p. xxix), the author deplores that Ivanov's figure, who stood for *tsel'nost'*, or wholeness, should have suffered so much fragmentation.

The usefulness of this meticulous and readable work needs no recommendation. One could only wish that for every great Russian thinker or author a similar research tool were available, which would greatly facilitate his accessibility to experts and general public alike.

E. G. Farrugia, S.J.

Россия в первой половине XVI в.: Взгляд из Европы. Составитель, автор вводных статей, примечаний, указателей: О. Ф. Кудрявевцев (= Российская Академия Наук, Институт всеобщей истории), Русский Мир, Москва 1997, СС. 408 + Илл.

Dopo una presentazione del curatore, una sua breve introduzione generale e uno studio storico di Nina Sinitsina, il volume offre sei testi originali latini, editi impeccabilmente, tradotti, commentati, oltrecché introdotti in russo. Sono testi accomunati non solo dalla stessa lingua, la lingua franca dei dotti di allora, il latino elegante del Rinascimento, ma anche dalla loro contemporaneità, trattandosi di testi, come dice il titolo, della prima metà del Cinquecento. E sono pure felicemente raccolti dal sottotitolo, "sguardo dall'Europa" in quanto tutti richiamano l'attenzione del lettore europeo sulla Russia.

Il primo testo è una lettera intitolata *De Moscovia*, che il teologo cattolico olandese Alberto Pigghe, nato a Kempen e perciò detto alla latina o Pighius o Campense, scrive al papa Clemente VII. Tale lettera, oggi difficilmente leggibile nel cod. Vat. Lat. 3922, scritta fra il 1523 e il 1525, ma stampata in latino solo un anno dopo la morte del Pigghe nel 1543 e tradotta in italiano nel secondo volume *Delle Navigationi et viaggi* di G. B. Ramusio, Venetia, Appresso i Giunti 1559, 126-131, è qui edita in latino e tradotta la prima volta dall'originale. A proposito del Ramusio c'è una ristampa completa a cura di Theatrum Orbis Terrarum, Amsterdam 1970, dove è pure riprodotto lo studio di G. B. Parks, "The Contents and Sources of Ramusio's *Navigationi*" apparso la prima volta in *Bulletin of the New York Public Library* 59 (1959) 279 ss. Tale studio di Parks si poteva citare nella pur ricca bibliografia di questo volume non solo per Pigghe ma anche per Giovio. Nella sua lettera al

Papa, Pigghe, specialista del problema della giustificazione, a proposito di che s'incontra con i Luterani, manifesta quanto sa della Russia da suo padre e dai suoi fratelli, che vi sono stati per commercio. Pigghe orienta il pontefice verso quel popolo molto cristiano che può offrire alla Chiesa cattolica grandi spazi di collaborazione, sia per combattere il Turco, sia a risarcimento delle ferite inflitte alla Chiesa cattolica dai novatori di Germania.

Il secondo testo, *Moscovitarum iuxta mare glaciale religio,* è del tedesco Giovanni Fabri, arcivescovo di Vienna e consigliere dell'arciduca d'Austria e Infante di Spagna, Ferdinando. Fu stampato in latino nel 1525 e nel 1541 a Basilea, a Francoforte nel 1600, a Pietroburgo nel 1841; in russo nel 1836, in inglese da W. Palmer a Londra nel 1853 e in francese nel 1860. Benché non si limiti alla sola religione, ma anche al contesto storico-geografico e culturale, Fabri indugia sulla fede del popolo russo, sul clero monastico e secolare, il culto dei santi, la vita liturgica e sacramentale, per accennare finalmente alle divergenze dottrinali rispetto alla Chiesa Cattolica. Mi sorprende non trovare menzione di questo scritto nelle voci biografiche di Giovanni Fabri di DHGE xvi (1967) 329-334, TRE x (1982) 784-788 e LThK iii (1995) 1148.

Il terzo testo è di Paolo Giovio, umanista dal forbito latino, al servizio dei Papi. Egli scrive al vescovo Giovanni Rufo arcivescovo di Cosenza per renderlo edotto di cose apprese sulla Moscovia da un altro latinista, Dmitrij Danilovič Gherasimov, *Tolmač,* o interprete, venuto in Italia con l'ambasciata russa al papa Clemente VII nel 1525. Questo testo, apparso nell'originale latino a Venezia nel 1525, lo stesso anno dell'ambasceria, fu stampato nuovamente in versione italiana a Venezia nel 1545, come si dice a p. 359. Vi è un'altra traduzione italiana, qui non menzionata, nel secondo volume di G. B. Ramusio, *Delle Navigationi et viaggi,* Venetia 1559, 131-137, che incomincia con le parole: "Mi richiedeste Monsignore che io scrivessi in latino quelle cose che io haveva intese da Demetrio ambasciatore, il quale tempo fa venne a papa Clemente". Il fatto che il buon latinista russo Dmitrij Gherasimov diventi per il Giovio 'Demetrius Erasmius' suggerirebbe che il "Ritratto di Demetrio" della pinacoteca gioviana sia suo. Cfr B. Fasola, *Per un nuovo catalogo della collezione gioviana,* in *Atti del Convegno: Paolo Giovio il Rinascimento e la memoria. Como 3-5 giugno 1983,* Como 1985, p. 175, n. 137. La frase di Giovio "in causa religionis, omnibus nobiscum sensibus coniungi, foedereque perpetuo colligari, opportunissimo tempore cupivisse, quando nuper aliquae Germaniae gentes ... insana atque scelesta defectione ... exitiabili errore desciverint" (p. 229) insinuererebbe l'idea che Giovio abbia letto il testo del Pigghe redatto fra il 1523 e il 1525 ma non stampato prima del 1542. Infatti, fanno ambedue la stessa riflessione. Avrebbe dovuto leggerlo ancora manoscritto.

Il quarto documento, è costituito da due dense didascalie dell'anno 1555, in calce alla carta della Moscovia ad opera di Antonio Wied. La prima didascalia descrive la Moscovia e la seconda contiene la dedica dell'opera cartografica a un senatore di Danzica. La carta di Wied è riprodotta nel

risvolto di copertina. Il che permette al lettore attento di constatare l'orientamento diverso da come in Occidente siamo abituati a orientare le carte. Così infatti usavano i Russi nelle loro: l'oriente sopra, l'occidente sotto, a destra il sud e a sinistra il nord. Infatti il Wied per redigerla si è basato sulla consulenza del bojaro russo Ivan Ljackij. Si poteva citare in proposito lo studio di P. Licini, *La Moscovia rappresentata. L'immagine 'capovolta' della Russia nella cartografia rinascimentale europea*, Milano 1988.

Anche il testo successivo è scritto da un cartografo, Sebastian Münster, il quale pubblica a Basilea nel 1550, *Cosmographia Universalis*, di cui sono qui riprodotti estratti su Russia e Moscovia. Münster vi racconta (a p. 327) la stessa avventura dell'incauto viandante, già narrata da Giovio (pp. 245-246), che rischia di affogare in un tronco cavo pieno di miele e viene salvato da un'orsa. La fonte dichiarata è la stessa, cioè Dmitrij Gherasimov.

L'ultimo testo è ancora di Paolo Giovio ed è tratto da quell'*Elogia Virorum illustrium* che commenta la galleria di ritratti che l'umanista raccoglie nel suo Museo. Qui il *vir illustris* è Basilio di Moscovia, cioè lo stesso sovrano che invia l'ambasceria a Clemente VII, di cui fa parte l'interprete Dmitrij Gherasimov. Come si legge, infatti, il ritratto è venuto con quell'ambasceria: "is quem diximus Demetrium Legatum, qui Regis imaginem hoc habitu nobis pictam detulit" (p. 351).

Mi sembra che il libro serva egregiamente alla storia della Russia, mettendo in valore testi non russi che guardano alla Russia. E serve anche ai non russi, come esempio di apertura e di favore con cui gli autori di quei testi prestavano amichevole attenzione alla Russia e la additavano come terra cristiana e spiritualmente vicina.

V. Poggi, S.J.

Natalino Valentini, *Pavel A. Florenskij: La sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Nuovi saggi teologici, EDB, Bologna 1997, pp. 388.

L'interesse per il pensatore religioso russo Pavel Aleksandrovič Florenskij cresce ovunque in occidente. Ne è una prova l'ambizioso intento editoriale, avviato qualche anno fa in Germania, di pubblicare tutti i suoi scritti. In Italia si dispone di buon numero di testi tradotti, tra cui spicca sin dal 1974 l'opera principale *La colonna ed il fondamento della veritá*. Mancava però uno studio sistematico su Florenskij che non si fermasse su un tema singolo ma tentasse uno sguardo sintetico al pensiero florenskijano. Ciò rappresenta un intento non facile, data la polivalenza del genio di Florenskij che partiva dalla matematica, per addentrarsi progressivamente nella teologia e nella filosofia, senza tuttavia abbandonare le scienze naturali, fino a spingersi nella mistica, in uno slancio straordinario, troncato prematuramente dalla ferocia staliniana nel 1937.

Natalino Valentini, egli stesso teologo e filosofo, ha tentato l'impresa con un ampio studio monografico su cinque concetti chiave, indicati nello stesso titolo del suo libro, quali cardini della "filosofia religiosa" di Florenskij: *amore, bellezza, verità, sapienza, linguaggio.* Va ribadito però quanto Nina Kauchtschischwili precisa nella prefazione (che introduce nel contesto culturale in cui nasce e si sviluppa il pensiero di Florenskij) richiamandosi a Berdjaev: "l'occidente ha fatto fatica a comprendere la sostanza di questo concetto: non è una "filosofia religiosa", ma un *habitus* mentale, in cui pensiero e religione s'incontrano in una coscienza religiosa ... (che) tende verso una sintesi..." (p. 9). L'impostazione di Valentini dimostra che è riuscito a cogliere questo aspetto tipicamente russo. Partendo da varie angolature del sapere, Florenskij tende a una visione onnicomprensiva della realtà (*unitotalità)*, cercando non la conoscenza di idee astratte ma la sapienza (*sofia*) che si rivela ad uno sguardo in cui la scienza si apre alla spiritualitá. Come indicato già da Solov'ev, l'estetica diventa anche per Florenskij la strada maestra dell'approccio al mistero e della *parola* che lo esprime.

Dopo aver presentato la vita e l'iter intellettuale di Florenskij (parte I), Valentini sviluppa lo stretto legame tra amore e verità, fondamentale per Florenskij che non esita ad elevare l'amore a *principio gnoseologico*, laddove l'oggetto della conoscenza non è una cosa, ma una persona, sia quella dell'uomo che quella di Dio (parte II). Così la teologia trova il suo compimento nell'estetica, in quanto la bellezza, l'unità spirituale del Buono e del Vero, esige un apposito linguaggio *iconico* (parte III). Alla semeiotica florenskijana è dedicata la parte IV, mentre nella parte conclusiva l'Autore riflette sul carattere antinomico del pensiero di Florenskij.

Di notevole valore è la bibliografia, sia primaria che secondaria in lingua russa, nonché delle traduzioni pubblicate recentemente e quindi più disponibili; infine, l'indice degli nomi.

La lettura dello studio, scritto con erudizione ma in modo comprensibile, suscita l'interesse per i testi originali e l'approfondimento, attraverso quelli, degli aspetti innovativi del pensiero di Florenskij, qui adequatamente sottolineati. Forse si poteva dare più spazio alle riflessioni matematiche di Florenskij, il valore delle quali consiste non tanto nell'aspetto strettamente matematico che, ovviamente, è relativo alla sua epoca, ma nell'apertura verso la meta-causalità e quindi verso il personalismo. Comunque, se è vero, come afferma S. Bulgakov, che in Florenskij, scienziato, filosofo e teologo, "si incontrano cultura e Chiesa, Atene e Gerusalemme", il libro di Valentini aiuta a capire il contributo che, dal punto di vista orientale, Florenskij dà alla riflessione sul legame tra fede e scienza, richiamata nell'ultima enciclica e nella recente canonizzazione di Edith Stein, la cui vicenda umana e quella di Florenskij, pur sotto premesse differenti, hanno singolari analogie e possano divenire eventualmente oggetto di ricerca della sintesi che molti auspicano per il terzo millennio.

R. Čemus, S.J.

Spiritualitas

Adalbert de Vogüé, *De saint Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts.* Studia Anselmiana 120, Rome 1996, pp. 532.

Ce livre abondant réunit quinze études sur la tradition pachômienne et neuf autour de Cassien et de sa postérité, publiées par l'A. de 1961 à 1995. Quelques notes additionnelles ont été ajoutées en fin de volume; il n'y a malheureusement aucun index, pas même scripturaire. Ce qui fourmille, en revanche, ce sont les coquilles typographiques: des *corrigenda* en rectifient presque soixante-dix, nous en avons repéré encore une bonne vingtaine, ce qui prouve que les méfaits de l'informatique n'épargnent personne, même pas les laborieux bénédictins!

L'ouvrage est dédié à dom Armand Veilleux, qui a fait plus que quiconque pour rendre célèbre dans le monde anglo-saxon l'œuvre de Pachôme et de ses disciples. L'A. reprend quelques articles où il critiquait certaines thèses de Veilleux, entre autres le postulat d'une Vie de Théodore à côté d'une Vie brève de Pachôme. Tant que nous n'aurons pas d'édition satisfaisante du corpus arabe, il vaudra mieux observer la prudence et la modestie que l'A. invoque dans un contexte à peine différent (p. 63). Il en est d'ailleurs du dossier pachômien comme de tant d'autres dossiers coptes, où la langue originale peut être en fait le grec, et où il faudrait toujours tenir compte des traductions arabes, pour ne rien dire des filtrages idéologiques auxquels ces textes ont pu être soumis. L'A. a jugé bon de reproduire deux versions des nouvelles épîtres de Horsièse et Théodore; le commentaire, comme d'habitude, est docte et pénétrant. Dans les détails, surtout dans la discussion des mots, il faudra quand même recourir au copte qui seul peut nous offrir un champ sémantique adéquat.

S'il est bien vrai que Pachôme est vénéré comme le fondateur de la Koinônia et qu'entre eux deux, "le don mutuel est sans partage" (p. 240), on relèvera que les moines des communautés pachômiennes sont restés les "Tabennésiotes": Pachôme s'est effacé derrière le lieu symbolique de l'unité communautaire. L'A., on le sait, est un maître d'écriture. Certaines formules méritent de rester classiques: "Cette fraternité découle d'une paternité" (p. 243). Les études proprement littéraires emportent l'adhésion. Une phénomène nous a pourtant surpris à la lecture, c'est le peu de place accordée à l'*Epistula Ammonis* (cf. p. 248), témoin qui nous paraît, même dans ses faiblesses, de tout premier ordre.

L'A. est encore plus brillant quand il se tourne vers Cassien et le premier monachisme de langue latine, un monde dont il est un spécialiste incontesté. À chaque page, c'est une découverte. On retiendra tout particulièrement le long article sur les sources des quatre premiers livres des *Institutions* (p. 379-456). La thèse fondamentale de Cassien, c'est que "le monachisme gaulois doit se conformer aux modèles orientaux" (p. 425). En ceci, Cassien

se révèle "un remarquable œcuméniste (p. 371 et 508), un passeur de génie, lu aussi bien en Orient qu'en Occident. Bien sûr, il faut le connaître pour ne pas le lire de manière naïve, lui, le disciple d'Évagre qui n'a pas trahi son maître, bien qu'il ne le nomme nulle part. Il faut connaître par exemple "les préoccupations historicisantes et biblicisantes" (p. 395) qui animent son œuvre, quand il veut montrer l'origine biblique du monachisme.

Comme nous l'avons déjà noté, l'absence de tout index rend ce fort volume assez peu maniable. C'est dommage, car la plume facile de l'A. risque parfois de tromper le lecteur inattentif qui passera à côté de mainte source d'inspiration, aussi bien pour sa recherche personnelle que pour sa méditation.

Ph. Luisier, S.J.

Père Matta El-Maskîne, *L'expérience de Dieu dans la vie de prière*. Traduit de l'arabe par Élie Dermarkar. Spiritualité orientale, n° 71. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauge 1997, pp. 374.

La collection Spiritualité Orientale accueille une fois encore un écrit du célèbre moine du couvent de Saint-Macaire à l'ouest du Delta égyptien, Matthieu le Pauvre. Il s'agit d'une adaptation française du volume *La vie de prière orthodoxe*, une espèce de bestseller de la spiritualité chrétienne en langue arabe, puisqu'il en est à sa septième édition (1995). Dans leur présentation, les Éditeurs reprennent un mot de Mgr Khodr qui dit assez l'intérêt de cette publication: "Pour la première fois, nous, Grecs, nous nous mettons à l'école d'un livre écrit par un copte" (p. 8).

En trois parties et vingt-deux chapitres, l'A. nous présente d'abord la nature de la prière, puis les aspects de l'activité intérieure relative à la vie de prière, en fin les obstacles qu'elle rencontre. Une courte conclusion expose les fruits de la vie de prière et dans un épilogue de 1995, quarante ans après la première édition, la prière est définie comme un accès auprès du Père. Suivent l'index biblique et l'index des auteurs cités, fort utile puisque le volume est avant tout un florilège patristique sur la prière, où chaque pièce est dûment numérotée.

La richesse et la beauté des textes des Pères nourriront le lecteur. Le choix est ample, d'Irénée de Lyon à Séraphim de Sarov, d'Antoine le Grand à Augustin. Les passages propres à l'A., d'un lyrisme (cf. p. 183-184!) qui n'hésite pas à s'adresser parfois directement au lecteur, retiendront aussi l'attention. Le titre français rend parfaitement compte d'ailleurs de la nature du livre: c'est bien une expérience personnelle de Dieu qui est livrée ici, celle d'un Copte contemporain qui a su, à travers des passages des Pères, partager aux autres sa propre vie de prière. La pensée de Matta El-Maskîne vaut surtout par cette fraîche immédiateté qui affleure à chaque ligne, plutôt que par la maîtrise des concepts. Il nous est souvent parlé du moi, de l'intelligence

(νοῦς?), de la soumission à la volonté de Dieu, etc., mais on n'a pas l'impression que ces termes soient toujours clairs dans la pensée de l'auteur; du moins, nous ressentons un certain malaise au milieu de tous ces concepts empruntés à des traditions diverses, de la psychologie moderne aux spéculations d'origine platonicienne (y aurait-il même une influence musulmane à insister sur la soumission?). Prises isolément, certaines affirmations pourraient surprendre. "La prière est le seul lien qui nous unit à Dieu" (p. 22): que dire de la vie de la grâce en nous à travers les sacrements? L'Église et le service que l'orant y accomplit sont du reste peu présents. De même, nous trouvons peu de place faite au discernement et le thème de l'imitation est quasi inexistant; ce sont là pourtant des motifs que l'on trouve agissant dans le premier monachisme égyptien.

Qu'y a-t-il de vraiment copte, à vrai dire, dans ce que nous propose l'A.? Ou, pour mieux formuler la question, est-ce que Matta El-Maskîne nous transmet un héritage proprement égyptien à travers ces pages? Il suffira de consulter la liste des auteurs utilisés pour s'en faire une idée. Antoine le Grand est abondamment cité, mais c'est souvent l'Antoine arabe, passionnant, mais qui demande encore à être décrypté. La problématique de "Macaire" est passée sous silence, tout semble venir du Scétiote. Quant à Cassien, il retravaille ce qu'il a appris en Égypte. Isaac de Ninive et Jean de Dalyatha sont des saints vénérés, certes, mais ils n'en restent pas moins d'origine "nestorienne".

Le florilège accueille avec générosité et sans effort critique le patrimoine qui circule en arabe dans les bibliothèques de monastères (et l'on sait la place que tient Isaac chez les "Monophysites" d'Éthiopie, celle d'un maître spirituel incontesté). Il accueille aussi des auteurs qui ont pu être connus à travers des traductions anglaises. En revanche, il ignore tout d'Évagre, qui serpente quand même à travers Cassien et les deux Nestoriens; les apophtegmes sont peu cités; le copte Barsanuphe (Chalcédonien!), maître de discernement à l'école des Pères du désert, n'apparaît pas.

Bref, si c'est un Copte d'aujourd'hui qui nous parle de son expérience, force est de dire qu'elle ne s'enracine guère aux sources égyptiennes les plus authentiques, sinon les plus pures. En cela, Matta El-Maskîne est bien le témoin, malgré lui, de l'ambiguïté du "réveil copte" auquel on assiste en ce siècle.

Ph. Luisier, S.J.

Theologica

Alexander Schmemann, *Celebration of Faith 3: The Virgin Mary,* Foreword by Paul Meyendorff. With selections translated from the Russian by John A. Jillions, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood 10707, New York 1995, pp. 93.

It is a no mean feat to explain an unpopular theme to a largely unchurched audience in the former Soviet Union — which is what Schmemann manages to do in the first part of this little but pithy work on mariology (p. 7). In the second part (chapters 2-5), he takes the Western public to school imparting lightly a profound lesson (p. 8); again, a no mean task, see "Foreword" (pp. 7-8).

Protestants usually interpret the relative silence of the New Testament about Mary as a proof that subsequent mariology has been added from the outside (p. 13). This rightly induces us to distinguish between what is grasped from the outside, as in the technological manipulation of objects to bend them to our needs, and what is grasped from the inside, and which is then expressed in the language of the imagination (p. 29). "What our rational mind cannot grasp is that which poetry, and perhaps it alone, is capable of seeing, hearing" (p. 34).

Interesting is the method used by Schmemann to drive in his point: he explicates the meaning of marian feasts, but always with a little surprise. Thus, the feast of the Protection of the Mother of God, especially popular among Russians who know it as Pokrov, started in Constantinople as a Byzantine victory over the Slavs who had besieged the capital (p. 35).

Different is the approach in the second part. There he is seeking the very general perspective from which the rich mariological tradition may be recuperated in our broken world (p. 46). Actually, it is the other way round: it is mariology which should heal us from our "broken anthropology", suffering from the Feuerbachian reductionism of "man is what he eats" (p. 47) and the pathetic maximalism of endlessly asserting man's absolute rights and freedoms (p. 47). The mariological corrective comes precisely from a consideration of Mary's role as instrument in the incarnation and that of "Mary in herself" (p. 50). Only when integrated into that wholeness which is the human person's can we combat effectively both reductions and grasp that, in the unique experience of Mary, freedom is the very content of dependence (pp. 54f).

In Orthodoxy mariology as a separate treatise does not exist, yet the veneration of Mary permeates the entire life of the Church and may be said to be a "dimension" of dogma, of piety, of christology and of ecclesiology (pp. 59f). What we call mariology as a coherent and sustained effort is often no more than the attempt to render this dimension explicit. Naturally, the first explicitation of that dimension has to be done in christological terms, and, indeed, the oldest feast for Mary was December 26, as part of the con-

templation of the mystery of the incarnation (pp. 60f). However much the mystery of Christ is the inner norm and criterion of Orthodox mariology, it is the liturgy which provides the main, if not exclusive, locus of mariology in the Orthodox Church (p. 61). By why of friendly ecumenical critique Schmemann suggests that Catholic theologians should never have been allowed to elaborate rationally the mystery of the Asssumption and of the Immaculate Conception (p. 63); but — did they? Some did, but that is theological malpractice by no means reserved to Catholics alone.

Mariology is an attempt to understand the Church from within (p. 64). If Christ is the icon of the Father, then Mary is the icon of the new creation, in which the "feminine" qualities of humility, beauty, obedience and total self-giving triumph (p. 65-66). While our world is "masculine" in that it concentrates almost everything on forms and structures, it is the content which is the ultimate justification of structure (p. 66). In other words, we are tempted to think that all we need is to change institutions, whereas what we need is a vision. Instead of adopting a "me too" attitude, the church should try to fulfil the human desire for ultimate synthesis (p. 67); another word for this synthesis is the mariological dimension of ecclesiology (p. 67).

The double phenomenon of the decline of mariology and the revival of pneumatology calls for explanation (p. 72). One need only think that until recently eschatology was reduced to a brief chapter about the fate of the individual instead of a harbinger of transfiguration and of the kingdom of God already present in the Spirit (pp. 73f). Properly understood, mariology becomes a sort of criterion for pneumatology and a safeguard against a demonic confusion of spirits (p. 75). The Spirit does not come in his own name and this is precisely what happens in deification: becoming fully transparent to God (p. 77). The decline of mariology is usually accompanied by loss in the eschatological joy of the Christian faith (p. 79). On the contrary, the absence of speculation on Mary forms part of her mystery (p. 86). Mary is not part of the kerygma, which has only one content, Christ, but this reveals Mary as the secret joy within the church (p. 89). Mary is not merely the representative of woman before God, but also of the entire creation (p. 91).

Like the other two books in this series, Schmemann is at his best in transmitting insight without fussiness.

E. G. Farrugia, S.J.

R. Slesinski, *Essays in Diakonia: Eastern Catholic Theological Reflections*, Peter Lang Publishing, New York 1998, pp. viii + 246.

The author is no newcomer to the readers of OCP. His many informed and balanced reviews are a welcome feature of our review of books. Many a reader may also remember that Slesinski has written an impressive work

called *The Metaphysics of Love*, St Vladimir's Press, Crestwood, N. York 1984, on P. Florensky.

Now, however, the author has come up with a book, which, though it consists of already published articles, helps situate him and Eastern Catholicism in a way which contributes to a serene discussion of the many issues still pending in the dialogue between East and West, not least of which the very status of Eastern churches, oft considered a bone of contention.

After Acknowledgments and a Table of Contents there follows an Introduction (pp. 1-8) which discloses the methodological bearings of the author. Considering the separation between East and West to be superannuated Slesinski says that the common bond in this eclectic collection of studies is the spirit of undivided Christianity which enlivens them (p. 1). Only by discussing the concrete problems of a society caught up in its self-destructive habits and yet desirous to discover authenticity can the Eastern voice on postmodernity be heard (p. 2).

Then come four parts: 1. The Challenges and Possibilities of Eastern Christian Heritage (pp. 9-72); 2. Orthodox Theologians in Encomium (pp. 73-91); 3. Eastern Reflection before the Questions of Love and Life (pp. 93-123); and 4. Russian Religious Philosophy and Contemporary Speculation (pp. 125-193).

At the end there are the Notes (pp. 195-232) and the Index (pp. 233-246).

"The Seventh Ecumenical Council in Lived Remembrance" (pp. 11-21) was written to commemorate the 1200th anniversary of the Second Council of Nicaea, held from 24 September to 23 October 787, which met to settle the issue of the veneration of icons. With St John Damascene one may say that if iconography is not possible nor is the incarnation (p. 15). The iconoclasts had posed the well-known dilemma that, if by depicting Christ iconodules intended to depict the divinity, then they had diminished it, whereas, on the contrary, if they meant to depict the divinity as well, they were guilty of monophysitism (p. 14). St Theodore the Studite countered with a dilemma of his own: if Christ cannot be depicted then this is due either to the fact that He lacks a genuine human nature or that this human nature is submerged in His divinity (p. 17). To Ouspensky's charge that deification is only taken metaphorically in the West, unlike in the East, where it is taken literally, Slesinski answers that the concept is analogous and it requires a developed metaphysics of participation, a language which neither side has as of yet developed (p. 21).

Reviewing a thousand years of history in "Reflections on a Millennium and the Christian Vocation of Rus'" (pp. 23-35) Slesinski notes that the news coverage, given the tensions between the Moscow Patriarchate and Ukrainian nationalists, raised the question whose millennial celebration it is; whereas it is above all a celebration of the *whole* Church (p. 25). But when he says that communism could arguably be viewed as the victory of *zapadnichestvo* (p. 33), or of occidentalism, we should not forget that, for N.

Berdyaev, one of the few merits of communism was precisely that it at least stopped occidentalism.

In "Postmodernity and the Resources of the Christian East" (pp. 37-51) Slesinski asks whether the very success of modernity did not contribute to its downfall (p. 37). If such is the case this would help us lend sympathetic ears to the East's critique of the West, of which Khomjakov and Kireevski are but two moments (pp. 39-41). According to this vision, the Church cannot be reduced to authority but is rather to be seen as the all-inclusive life-in-Christ (p. 42). Again, when he says that the Eastern contribution to ecclesiology is eucharistic ecclesiology (pp. 43f) one should keep in mind that the first to formulate the adage, the eucharist makes the Church, was Henri de Lubac. But Slesinski is right in stressing that faith experience in the East is centered around the liturgy (p. 46).

Slesinski's study, "Infant Communion: A Pastoral Note" (pp. 53-61), discusses an ecumenical problem with great pastoral tact. He notices that infant communion was the common practice of the Universal Church for at least ten centuries and that the Catholic Eastern Churches abandoned this practice presumably under Latin influence (p. 53). While in the West has prevailed the idea that sacraments represent the hallowing of critical moments in human existence, the typical Eastern idea is that by means of these sacramental mysteries one participates in Christ's life and that of the Church (p. 55). However, the author could also have been more explicit about the *complementary* character of both ideas, found in the East as well as in the West; thus, for St Thomas, a sacrament is *signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum*. In recent times, of course, we note movements on the part of the Latin Church to rethink and reformulate its rituals. Paul VI explicitly acknowledged the Byzantine understanding of the mystery of chrismation as his chief inspiration in modifying the traditional Roman Rite formula for this sacramental mystery (p. 56). It is in this spirit that the author thinks that infant communion is an idea whose time has come back (p. 61).

In "On Catholicity of the Church" (pp. 63-72) Slesinski warns against identifying catholicity with geographic extension. Moreover, when speaking of the "Catholic Church" in her universality Catholics should avoid restrictive designations as Roman Catholic, Byzantine Catholic and Malabar Catholic (p. 67). The point is seen in the terminological inexactitude of J. Hardon's otherwise excellent *The Catholic Catechism*, which states that the one Church of Jesus Christ subsists in the Roman Catholic Church (p. 68).

Part Two, "Orthodox Theologians in Encomium", features two contemporary theologians. In "The Theological Legacy of Alexander Schmemann" (pp. 75-82) Slesinski points out the relevance Schmemann had for Byzantine Catholic circles; indeed, his *Great Lent* served as an annual *vade mecum* for virtually everyone during Lent (p. 75). Born in Estonia, Schmemann studied at Saint-Serge, where he felt little inclination for sophiological speculation

and much more congeniality for Nikolaj Afanasev's eucharistic ecclesiology, perhaps the central guiding force in Schmemann's theological vision and pastoral activity, the only other comparable influence being that of the French Roman Catholic liturgico-patristic revival in the 1940's and 1950's (p. 76). If we need a name for a cause, we may say that Schmemann spent his energies fighting nominalism in the Church, i.e. the divorce of outward forms from her inner life, wherever he found it (p. 77); and fighting secularism in the State, i.e. reducing religion which encompasses all dimensions of life to only one dimension, e.g. to a purely private concern (p. 79). Like Schmemann, John Meyendorff, too, rejected sophiology as an implied vestige of gnosticism ("John Meyendorff: A Churchman of Catholic Outreach", pp. 83-91, here p. 84; see also p. 146). Though he distinguished himself most as a historian of the Byzantine Empire (p. 83), yet he showed his skill also in more thematic essays and works; his combining both types may perhaps explain why Meyendorff's memory will be held most dearly in ecumenical circles (pp. 87f, 90). Typical insight: "East" and "West" are inadequate categories to relay ecclesial reality today (p. 90).

In "Marriage and Morality: Chrysostom's 'Homily 20 on Ephesians'" (pp. 95-105), one of the three contributions of Part Three, we hear about a homily the author calls one of the jewels of Christian literature (p. 95). The secret lies in St John Crysostom's undaunted personalism, for which real equality in dignity between husband and wife is respectful of real hierarchy in function (p. 103). On the token of Chrysostom's personalism Slesinski criticizes John Meyendorff, Nicon D. Patrinacos and Paul Evdokimov (p. 104). "Berdyaev and the Relation of Sex, Love, and Marriage" (pp. 107-113) shows how, for Berdyaev, the very existence of sex implies separation, while at the same time promoting communion (p. 108). As a purely biological or sociological phenomenon sex isolates by objectifying, whereas, taken as a drive that encompasses the whole person, man comes to know in sexuality the very metaphysical roots of his being (p. 109). Slesinski regrets, in "An Eastern Perspective on Feminism" (pp. 115-123), that woman's cause — ultimately, everybody's cause — may be hurt most by a militant feminism (p. 115). Again, between eastern and western ways in theology there is missing precisely that sharp distinction that some theologians and religious writers would seem to welcome (p. 116). Yet, although there is no unilaterally western approach to theology anymore than an eastern approach common to all easterners, one may nonetheless mention a few characteristics that enable us to speak of Eastern theology as such (p. 116). Finally, is it true that only women can speak about women? Among women themselves there does not exist a sole approach to women's problems; and, since humans experience what they are in relationship to others, it is on the basis of this personalism that we are in a position to face the many significant issues raised by feminism (p. 117). According to this Christian feminism, it would be a great

mistake to try to remake women into men, but one should rather encourage them to discover the freedom to be a woman (p. 121).

Part Four, "Russian Religious Philosophy and Contemporary Speculation", discusses themes close to Slesinski's own expertise. The first study seems to be questionable from the very way it poses the theme: "Russian Philosophical Thought as a Search for Integral Knowledge" (pp. 127-141), precisely because it seems to presuppose the answer. Yet, through his sensitivity to a variety of approaches among different thinkers with which we have already become familiar, the author at once dispells this objection (pp. 127-128). Indeed, through the various thinkers whom he discusses, ranging from Ivan Kireevski to Semyon Frank, he not only shows differences among them to begin with, but lets their critics Nicholas Lossky and Nikolai Berdyaev express views opposite to theirs (pp. 140f). The aversion Berdyaev had for the likes of Pavel Florensky and Sergius Bulgakov is also mentioned (pp. 143f) in "The Relationship of God and Man in Russian Religious Philosophy from Florensky to Frank" (pp. 143-157). Slesinski shows in this study that, whereas Sophia plays such a central role in Florensky (p. 150), Frank developed a metaphysics of pan-unity without recourse to the notion of Sophia at all — which prompted F.C. Copleston to suggest that the concept of Sophia possibly adds nothing new to the distinction between Creator and creature (pp. 155). "The philosophical Presuppositions of the Jesus Prayer" (pp. 159-169) strikes an unusual note, but it was struck right at the birth of Palamism. One may be somewhat surprised that the objections of the philosopher Nikephoros Gregoras to Palamism are nowhere mentioned. Nonetheless, the parallel Slesinski draws between the icon and the Name of God as carriers of divine energies illustrates well the problematic of *imyaslavie*, or name-glorifying (p. 168). He notes, however, that a whole school of contemporary philosophical thought on language has arisen around "name-glorifying" and "name-fighting" (p. 169). The last contribution is "The Spiritual foundations of Society According to V. S. Solovyov and S. L. Frank" (pp. 171-193). First impressions notwithstanding, Solovyov's *The Spiritual Foundations of Life* does not deal exclusively with individual sanctity; but, in the second part of the work, the apparent individualism of the first part translates into the *essentially social* understanding of man (pp. 173f). Solovyov's legacy was inherited by S. L. Frank, "who possibly represents twentieth-century Russian philosophy at its best" (p. 179). Frank wrote a book with the a title slightly different from Solovyov's, *The Spiritual Foundation of Society*, but he tackles the issue with a more direct philosophical methodology (p. 179). Frank draws a distinction between *sobornost'* and *obshchestvennost'*; this regards the need for planning on the part of the State or civil government as distinguished from the desire for individual creativity without State interference (p. 188). These terms correspond in turn to solidarity and subsidiarity, and both have been amply articulated in Church doctrine (pp. 190-192).

Essays in Diakonia render a distinct service. Clear and insightful, not afraid to take sides, yet remaining all along respectful of the other's position, Slesinski's studies put him and the Eastern Catholicism he represents in a positive light. Catholicism in its Eastern form appears here as bearing close affiliations to Eastern Orthodox theologies and realities.

E. G. Farrugia, S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

José M. Egea, *La Crónica de Morea*, (= Nueva Roma, Biblioteca Graeca et Latina Aevi Posterioris 2), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1996, pp. lxxviii + 545.

Prayer of the Orthodox Catholic Church of the East in English, Confession with Examination of Conscience and Common Prayers. Compiled and Edited, Translated and Annotated by Paul N. Harrilchak, Holy Trinity Church, Reston, Virginia 1996, pp. xiii + 202.

George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christan Era: The Age of Tannaim*, Vols I-III, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 1997, vol. I = pp. xii + 552, vol. II = viii + 486, vol. III = ix + 206.

Stefan M. Pugh, *Testament to Ruthenian. A Linguistic Analysis of the Smotric'kyj Variant*, (= Harvard Series in Ukrainian Studies), Cambridge, MA 1996, pp. xiv + 302.

INDEX VOLUMINIS 64 (1998)

1. - ELUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES

VINCENZO POGGI, S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 6-XI-1998 — Héctor VALL, S.J., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di novembre 1998 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. —00046 Grottaferrata (Roma): via Trento, 46
tel. fax 06/9410472